
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

الفصل الثالث

الربيع العربي حلقة جديدة في التحقيب التاريخي الإرهاصات التأسيسية لكتابة تاريخ غير مدوّن

إبراهيم القادري بوتشيش

ليس من القول المبالغ فيه أن مسألة التحقيب التاريخي تُعَدّ من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في أوساط المؤرخين، وهو أمر بديهي بالنسبة إلى علم التاريخ الذي لا يزال في سيرورة متواصلة من التبلور والتكوين، فضلًا عن كونه أضعف العلوم الإنسانية بناء وهيكلة، على حد تعبير فرنان بروديل[1]. لذلك، فإن نظرياته ومناهجه وتقنياته تظل مفتوحة على التغيّر والتبدّل، بحسب ما تقتضيه سياقات التطورات المعرفية والطفرات الإبيستمولوجية.

تأسيسًا على ذلك، تنطلق هذه الدراسة من أن التحقيب التاريخي، الذي يُعتبر عنصرًا أساسًا من عناصر البناء التاريخي، يشكّل بدوره ملفًا مفتوحًا ومتجددًا باستمرار، بسبب المتغيرات المعرفية، والانتقالات الحضارية التي تفرض إعادة النظر في التحقيبات السابقة، ومراجعتها وتعديلها، أو إضافة معايير جديدة لتخصيبها؛ فعلى الرغم مما كُتب عن التحقيب التاريخي من دراسات مشهود لأصحابها بعلو الكعب، وما تضمنته تلك الدراسات من قوة اقتراحية، لا يزال هذا الموضوع من القضايا الشائكة التي يصعب طي صفحتها بسبب ما يلفّها من

(1) Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire,* collection champs histoire (Paris: Arthaud, 1990), p. 42.

لبس وتعقيد[2]. بل عادة ما يتوهّج سؤال التحقيب، ويثار بحدة أكثر عند حدوث تحولات عالمية أو مجتمعية لافتة، أو عند ظهور متغيرات ثقافية تنتج مقولات أو نظريات جديدة، ما يفتح مقاربة جديدة ربما تتجاوز التحقيب السياسي المألوف والمتداول، نحو أفق اعتماد مقاربة التحقيب الثقافي الذي يتيح فهم حوادث الماضي وتنظيمها بشكل عميق، ويساعد المؤرخ في مراجعة حصيلة ما هو متداول، وتفسير الحوادث والظواهر الكبرى في التاريخ انطلاقًا من **التحولات المعرفية** لا من **التحولات السياسية**.

في منحى هذه المقاربة الثقافية إذًا، تركّز هذه الدراسة على مرجعية المتغيرات التي شهدها العالم في نهاية الألفية الثانية وعتبة الألفية الثالثة في مجال المعرفة التكنولوجية والثورة الرقمية، وما تمخض عنها من تحولات في العالم العربي، وظهور ما بات يُعرف بالربيع العربي الذي أحدث رجّة في رتابة مسار التاريخي العربي. ومع أن نتائج هذه الرجّة لا تزال في سيرورة مستمرة، ولم تتضح معالمها بعدُ، فإننا نحسب أنها تثير شهية الباحثين، وتسمح على الأقل بإثارة السؤال حول مدى اعتبارها بداية حقبة تاريخية جديدة في التاريخ العربي، أو مقدمة لـ «نهضة عربية ثانية» تأتي لتكمل النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وترسم المعالم الأولى لزمن عربي جديد اخترناه إشكاليةً لهذه الورقة وأسئلتها.

صحيح أن مقاربة متغيرات الربيع العربي كعنصر فاعل في التحقيب يمكن أن يجلب اعتراضًا واسعًا من فئة كبيرة ممن يعتبرون أن الأخير آل إلى الإخفاق، أو قرأوه على أنه مؤامرة أجنبية تعكس العقل العربي المهووس بنظرية المؤامرة، إلا أن تصوّرنا يعاكس هذه الرؤية التشاؤمية، بناء على أساس أن الحكم على الربيع العربي بالإخفاق لا يخلو من تسرّع، قياسًا بالثورات الكبرى في التاريخ، ولا سيما الثورة الفرنسية التي عرفت عقودًا من الارتدادات والانتكاسات قبل أن تستوي على سوقها. كما أن فصول الربيع العربي لمّا تكتمل، فهي في سيرورة متواصلة من المدّ والجزر، وليست لحظة عابرة انتهت إلى غير رجعة[3]. وعلى

(2) Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, collection points histoire (Paris: Seuil, 2014), p. 15.

(3) عندما سئل الزعيم الصيني ماوتسي تونغ عام 1975 عن الثورة الفرنسية 1789 أجاب: «إنه من السابق لأوانه الحكم على هذه الثورة». =

الرغم من مآلات الربيع العربي الحالية، التي جرت عكس اتجاه الرياح الذي كان متوقعًا في بعض البلدان العربية، فإنه أنتج مواقف جديدة، وزعزع البنية الذهنية السائدة، وأفرز مشاهد مستجدة تجعل منه تحولًا ثقافيًا بارزًا. ولئن كان قد تعثّر سياسيًا لأسباب لا يسمح البحث بتشخيصها، فإنه تألق فكريًا، بل أسفر عن ميلاد ذهنية عربية جديدة تؤشر على زمن ثقافي جديد، وهو ما سنسعى للبرهنة عليه في هذا البحث، بمنأى عن المشهد السياسي للربيع العربي بحكم متغيراته السريعة، وخروجه عن دائرة اهتمامنا.

في الاتجاه ذاته، تسعى الدراسة أيضًا لقراءة أولية لإنتاجات بعض المؤرخين العرب الذين واكبوا حوادث الربيع العربي بالفحص والتشخيص والكتابة، فشكّلوا الإرهاصات الأولى لتدوين بداية حقبة الربيع العربي بتقنيات ومناهج جديدة لم تكن مألوفة في الحقب السابقة، وهو ما نعتبره انعكاسًا أمينًا لتحولات الحقبة الجديدة.

أولًا: سؤال الربيع العربي حلقةً جديدة في التحقيب محددات وتأصيل ومسوّغات

1- محددات التحقيب: البعد الزمني والمرجعيات النظرية

تستمد الحقبة (Période) مفهومها من الوحدة الزمنية المتراوحة بين حدّين ملحوظين لظاهرة معيّنة، يمثلان بداية ونهاية، وتأتي بينهما حلقة من حلقات شبكة متواصلة لقراءة الزمن. بيد أن البُعد الزمني ليس هو محددها الوحيد، بل إنها تخضع للفاعليات البشرية وإبداعاتها في مجالات متنوعة، كالفن والسياسة والإنتاج المادي، وغيرها[4]، وهو ما يمكن اختزاله في أربعة عناصر تؤثث فضاء كل حقبة تاريخية:

= انظر: جبران صالح علي حرمل، «ثورات الربيع العربي: رؤية تحليلية في ضوء فروض نظرية الثورات (الواقع وسيناريوهات المستقبل)»، **الحوار المتمدن**، العدد 4068، 20/ 4/ 2013، في: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=355286.

(4) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**: 1- **الألفاظ والمذاهب**؛ 2- **المفاهيم والأصول** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 282.

- وجود إشكالية مركزية خاصة بحقبة من الحقب؛ فلكل عصر إشكاليته التي تستقطب الاهتمام وتقتضي معالجتها والإجابة عن أسئلتها الملحة.

- وجود نظرية تفسيرية؛ إذ إن كل عصر يشهد تأسيس نظرية يفسّر بها التاريخ؛ ففي أوروبا مثلًا، ظهر التفسير الليبرالي المثالي، ونظرية المادية التاريخية، ونظرية المدى الطويل، وهكذا دواليك.

- المرجعية الفلسفية والتاريخية؛ ففي أوروبا اتخذ أنصار الحرية من الحقبة الإغريقية مرجعية، ومن فلسفة الأنوار قاعدة، في حين اعتمد أنصار العدالة الاجتماعية مرجعية تقوم على الفلسفة الماركسية - اللينينية[5].

- تتأسس الحقبة على التحولات «العظمى» التي تغير حياة الناس اليومية وسلوكاتهم الثقافية ومواقفهم من الظواهر المختلفة، وتغير الثوابت السائدة في الزمن الذي يسمّيه جاك لوغوف الزمن شبه الثابت[6].

تأسيسًا على هذه المحددات، نرى أن حقبة الربيع العربي تتضمن جميع هذه العناصر، خصوصًا إذا ربطناها بالتحولات العالمية، كما سنثبت في موضعه.

من نافل القول أن مسألة التحقيب ارتبطت بحرص المؤرخ على رصد القوانين التي تحكم الظواهر التاريخية، وتفسير التحولات الحضارية وإدراك سيرورتها[7]. كما أنها ارتبطت - في المناهج الجامعية - بالخلفية التربوية لترتيب الحوادث، وتقديم مشروع يقوم على مقاربة التاريخ عبر حقب محددة من الزمن، تسمح بإدراك التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

بيد أن رسم منحنيات الزمن اختلف بحسب المعايير التي اعتمدتها المدارس

(5) محمد حواش، «ملاحظات واجتهادات حول مسألة التحقيب في التاريخ العربي»، في: **التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، سلسلة ندوات ومناظرات 61 (الدار البيضاء: منشورات جامعة النجاح الجديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، ص 121-122.

(6) Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'occident médiéval* (Paris: Arthaud, 1984), p. 11.

(7) أحمد التوفيق، «تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر: أفكار في التحقيب»، مجلة **المشروع** (الرباط)، العدد 9 (1988)، ص 13.

التاريخية، ما ترتب عنه ظهور شبكات زمنية متباينة، أبرزها التحقيب الثلاثي الأوروبي الذي جاء تتويجًا للنهضة الأوروبية، والتحقيب الخماسي الذي أفرزته المدرسة الماركسية، وتحقيب مارشال هودجسون، فضلًا عن الاجتهادات التي قدمتها المدرسة العربية[8]. وقد اختلفت هذه المدارس في اعتماد المعيار السياسي أساسًا في هذا التحقيب، أو معيار التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية، أو معيار التطور التقني والتطور الاقتصادي[9].

لا يريد الباحث الدخول في تفصيلات هذه المدارس وتشعباتها وخلفيات منظوراتها للتحقيب التاريخي، لوفرة المعطيات بشأنها وتماثلها من جهة، وحتى لا تكون اجترارًا وتكرارًا لما سبق إنجازه في هذا المجال من جهة أخرى، ما يمكن أن يحيد بنا عن سكة الموضوع. في مقابل ذلك، سنقتصر على المؤشرات التي تدعو إلى مراجعة التحقيب التاريخي، وتشكّل بالتالي أرضية للمسوغات التي تسمح لنا بوضعه مرة أخرى على الطاولة لبحث مدى إمكانية «إضافة» الربيع العربي حقبةً جديدة في مسار التاريخ العربي.

2- تأصيل مصطلح الربيع العربي ودلالاته الرمزية كانتقال تاريخي

يعدّ الربيع العربي من أبرز متغيّرات التاريخ الراهن بعد حادثي تفكك الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين، بل يعدّ من أضخم الحوادث التي بصمت التاريخ العربي بعد نهاية الاستعمار. وقد بدأ بالانتفاضة السلمية التي هزت أركان النظام التونسي المستبد، عشية إحراق محمد البوعزيزي نفسه احتجاجًا على الأوضاع، وما تمخض عن هذا الفعل الاحتجاجي من تعاطف وتضامن من جميع مكونات المجتمع التونسي بحيث أديا إلى هبّة عفوية انتهت بسقوط نظام بن علي وهروبه إلى الدولة السعودية في 14 كانون الثاني/ يناير 2011. وتوالت بعد ذلك سلسلة

(8) يُشار في هذا الصدد إلى الاجتهادات التي قدّمها روّاد مدرسة التاريخ الإسلامي، من أمثال عبد العزيز الدوري ومحمود إسماعيل وعمر فروخ ومالك بن نبي، فضلًا عن رواد المدرسة الإسلامية الذين سعوا إلى أسلمة التحقيب التاريخي، من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وسيد علي أشرف ومحمد باقر الصدر، وغيرهم.

(9) عامر كنبور، «المفاهيم المهيكلة للخطاب التاريخي»، مدوّنة التراث أكادير، 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، في: http://toratagadir.blogspot.com/2011/11/blog-post_6565.html.

الانتفاضات السلمية في كلٍّ من مصر وليبيا واليمن وسورية ومعظم الدول العربية طوال عام 2011، ليتحول بعضها تحت ضغط الأنظمة الحاكمة إلى ثورات مسلحة. ومهما اختلفت أشكال هذه الاحتجاجات، فإنها انتهت بسقوط رؤوس الاستبداد في كلٍّ من مصر وليبيا واليمن. ومنذئذ أُطلق على هذه الثورات مسمى الربيع العربي، وهو مصطلح يحتاج إلى تأصيل.

في هذا المنحى، يُرجع البروفسور ساسر مصطلح «الربيع العربي» إلى أصل أوروبي، ويربط خيوط بداية ظهوره بـ«ربيع الأوطان» عام 1848، أو «ربيع براغ» عام 1968، ثم ربيع أوروبا الشرقية الذي ميّز أواخر الثمانينيات بعد انهيار قلاع الشيوعية، وأفول الأنظمة الاستبدادية فيها تحت ضربات الحركات الاحتجاجية التي أطّرت عملها تحت شعار الديمقراطية العلمانية، ما يجعل الربيع العربي، بحسب هذا التصور، تجربة مماثلة للتجربة الأوروبية[10].

بناء على هذه الخلفية التاريخية، كان الغرب هو من أطلق مصطلح الربيع العربي على الحركات الاحتجاجية التي جرت في المنطقة العربية في خلال عام 2011، وكانت صحيفة **الإندبندنت** البريطانية أول من استخدم هذا المصطلح[11].

مع ذلك، فإن مصطلح الربيع استُعمل بانتقائية من الغرب بحسب ما يوافق معاييره الخاصة، فلم ينعت به الثورة الإيرانية التي أسقطت نظام الشاه بحركة احتجاج سلمي عام 1979، لأن النظام الإيراني آنذاك كان حليفًا استراتيجيًا لأميركا. كما لم توصف به ثورة الفلبين التي أطاحت فرناند ماركوس، أحد أيقونات الدكتاتورية العالمية التي كانت تدعمها الولايات المتحدة.

سواء كان المصطلح محليًا أو وافدًا، وهو الأرجح، فالمهم - كما يقول السيميائيون - يكمن في اكتشاف معانيه ودلالاته التي تفيدنا في استثماره كعلامة لحقبة جديدة في التاريخ العربي.

ربما يصعب تصنيف الربيع العربي - بالمنطلقات التي انطلق من قواعدها، والتطورات المتباينة التي آل إليها - في خانة الثورات أو الانتفاضات أو الهبّات

(10) حرمل.

(11) المرجع نفسه.

العفوية أو الانفجارات، ما يجعل مفهومه فضفاضًا وحمّالًا لجملة من المعاني لا يزال النقاش جاريًا بصددها. بيد أن القاسم المشترك بين هذه التوصيفات يكمن في أن الفاعلين الأساسيين في الربيع العربي كانوا **تواقين إلى التغيير**[12]. والتغيير في القاموس التاريخي هو معطى حضاري انتقالي، يروم التجديد، ويصبو إلى تأسيس مرحلة مغايرة للمراحل السالفة، وهو ما يتلاءم إلى حد كبير مع زعمنا أن الربيع العربي يشكّل حقبة جديدة في التاريخ العربي. وربما يتقاطع هذا القول مع ما ذهب إليه أحد الباحثين في اعتبار الربيع العربي تطبيقًا لنظرية أرنولد توينبي في الاستجابة والتحدي؛ إذ يقول في هذا الصدد: «كان اندلاع ثورات 'الربيع العربي' بمنزلة استجابة لهذا التحدي الأميركي – الصهيوني بحسب نظرية أرنولد توينبي المعروفة»[13]. ومعلوم أن نظرية الاستجابة والتحدي هي المفتاح لفهم التحولات الحضارية، والانتقالات التاريخية، وتغيّر الحقب والأزمنة.

من الدلالات والمعاني الرمزية التي تنهض قرينة على أن الربيع العربي يشكل حقبة جديدة، وانتقالًا من حالة إلى حالة مغايرة، ما هو متداول في قاموس المعاني والرموز المرتبطة بمصطلح الربيع؛ فهو يحمل دلالات «الشباب والتجدد» و«التفاؤل والأمل»، ويفتح صفحة جديدة في مسار تاريخ الشعوب وتحرّرها[14]. كما يشير مفهوم الربيع لغويًا إلى «زمن الورد»، وإلى جميع معاني الخير والنماء؛ ففي فصل الربيع، يتغير مظهر الطبيعة، وتزهر الحياة النباتية وتخضر، وتتدفق الأمطار التي تشي معاني مياهها بالتجدد والتغيير أيضًا، وتدرك فيه الثمار[15]، وهو

---

(12) عادل الصفتي، «الربيع العربي... ماذا يعني؟»، العربية، 5 آب/ أغسطس 2011، في: http://www.alarabiya.net/views/2011/08/05/160884.html.

(13) محمود إسماعيل، **فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال** (القاهرة: رؤية للنشر، 2015)، ص 200.

(14) يشير «الربيع» أيضًا إلى مفهوم التحرّر من قيود حياة غير مقبولة أو عمل غير مرغوب فيه. ويعزى أصل المصطلح في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأميركي والأستاذ الجامعي جورج سنتيانا (ت 1952)، إذ فيما كان يلقي محاضرته في أحد فصول الربيع، نظر فجأة إلى الحديقة، ثم شرد بذهنه، وقال لطلابه: «عفوًا لن أستطيع استكمال المحاضرة، لأنني على موعد مع الربيع»، فجمع أوراقه وكتبه وحمل حقيبته وغادر القاعة على التو. وبذلك صارت عبارة الفيلسوف الأميركي تُطلق على من يمتلك الشجاعة التي تُمكّنه من الإقدام على التغيير، ومن لا ترضيه حياته.

(15) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، 6 ج، ط 5 (بيروت: دار صادر، 2008)، ج 6، ص 84-85.

ما يعكسه النص القرآني بشأن رؤيا ملك مصر ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ (يوسف: 49)، كناية عن الأمطار التي تأتي لتحيي الزرع بعد سبع سنوات عجاف. ونستشف من خلال استعراضنا دلالات هذه الرموز أن الربيع العربي يجسّد «التجديد» على المستوى الزمني، والتغيير على مستوى الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، ما يذهب في اتجاه ما نعتبره حقبة جديدة في التاريخ العربي.

لا سبيل إلى إنكار أن الربيع العربي جاء متزامنًا أيضًا مع الضغوطات الخارجية بهدف إحداث إصلاح داخلي في الدول العربية، وفق ثلاثية منظومة الديمقراطية والحرية والمساواة، وبما ينسجم مع مشروع خريطة الشرق الأوسط الجديد، ورياح العولمة، التي هبت على المنطقة بشكل عاصف[16]. ولا شك في أن لهذا التوجه الإصلاحي دلالات تصبّ أيضًا في خانة مفهوم التجديد، وبداية صفحة جديدة، لأن الإصلاح يعني انتقالًا من وضع سيئ إلى وضع جديد ومقبول.

الحاصل أن دلالات الربيع العربي تكشف عن معاني التجدد، والانتقال من حال إلى حال أخرى، كما أنها تكشف عن معاني التغيير والتحول الحضاري، وهو ما ينطبق على الربيع العربي كحقبة جديدة تعكس هذا التحول الحضاري.

3 - نقد التحقيب السائد:
مسوّغات إدماج الربيع العربي كحلقة جديدة في التاريخ العربي

لا شك في أن راصد المواقف المختلفة من مسألة التحقيب يضع إصبعه على ثلاثة اتجاهات أساسية أدلت بدلوها في هذه المسألة: اتجاه ينتقد التحقيب السائد، مستندًا في ذلك إلى مسألة الخصوصية الثقافية والهوية والاستثناء، وما في رديف هذه المفاهيم من مصطلحات. أما الاتجاه الثاني، فيرسل إشارات لافتة إلى ضرورة تجاوز المعيار السياسي واعتماد التحقيب الثقافي، في حين يتجه الثالث إلى رصد التحولات التكنولوجية العالمية كمحفز على إعادة النظر في ما هو متداول. وفي كل الأحوال، ليس التحقيب عملية كرونولوجية ميكانيكية وفقًا لمنطق «القدسية

(16) نايف عبوش، «مصطلح الربيع العربي في قاموس السياسة الأميركية»، في:
http://www.grenc.com/show_article_main.cfm?id=22812.

الكرونولوجية»[17]، بقدر ما هو انعطافات ومنعرجات في مسار التاريخ كما يذهب إلى ذلك جاك لوغوف[18]. وأحسب من باب الافتراض، في البداية على الأقل، أن جميع هذه الاتجاهات والدعوات إلى مراجعتها، تعطينا مشروعية إعادة النظر في تحقيب التاريخ العربي من خلال إضافة الربيع العربي كحقبة جديدة.

لا غرو، فإن نظرة راصدة للتراكم المعرفي الذي أنجزته الدراسات السابقة تكشف أن أصوات المؤرخين لم تتوقف عن انتقاد التحقيبات المتداولة، والوقوف على هفواتها وثغراتها التي تعمل على تسطيح الوعي التاريخي؛ فعبد الله العروي انتقد بشدةٍ التحقيب الثلاثي الذي اعتمدته المدرسة الأوروبية، على أساس أنه غير ملائم لحضارات الشعوب غير الأوروبية، ومنشدّ إلى المركزية الأوروبية[19]. كما آخذ على التحقيب الخماسي[20] نظرته التجزيئية، وعدم إمكانية تطبيقه على تاريخ البشرية برمّتها، فضلًا عن إخفاقه في استشراف نهاية التاريخ بزعمه أن المرحلة الاشتراكية تُعَدّ آخر الحقب في تاريخ البشرية[21].

بالمثل، وجّه العروي سهام نقده إلى مقترح مارشال هودجسون[22] الذي حاول إدماج تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي في أفق تركيب جديد لم يسلم من المزالق المنهجية، خصوصًا ما يتعلق بصعوبة توحيد التاريخ الإسلامي في عهد الإمبراطوريات الثلاث: الفارسية والمغولية والعثمانية[23].

انتقد محمد عابد الجابري من جهته التحقيب الأسري لكونه يفتقر

---

(17) محمد حبيدة، **بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات** (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 30.

(18) Le Goff, *Faut-il découper*, p. 12.

(19) العروي، ص 278.

(20) ينطلق التحقيب الخماسي من قاعدة اقتصادية تتأسّس على تبدل أنماط الإنتاج التي حدّدها ماركس في خمس حقب تاريخية وهي: المشاعة البدائية – العبودية – الإقطاع – الرأسمالية – الاشتراكية.

(21) المرجع نفسه، ص 277.

(22) يقسم هودجسون التاريخ الإسلامي إلى خمس حقب أساسية هي: الحقبة التمهيدية، وتمتد من عام 750 إلى عام 1000؛ الحقبة الكلاسيكية، وتمتد من عام 1000 إلى عام 1250؛ الحقبة الوسيطية، وتمتد من عام 1250 إلى عام 1500؛ حقبة الإمبراطوريات الثلاث (الفارسية والمغولية والعثمانية)، وتمتد من عام 1500 إلى عام 1800؛ الحقبة الحديثة، وتمتد من عام 1800 إلى التاريخ الراهن. انظر: المرجع نفسه، ص 279.

(23) المرجع نفسه، ص 280.

إلى الاستمرارية وتجانس الوحدة الزمنية، ولا يسمح بتأسيس وعي تاريخي حقيقي[24].

في الاتجاه نفسه، تعرض التحقيب الثلاثي المتداول لسيل من الانتقادات بسبب عدم تلاؤم حقبه مع التاريخ الإسلامي، خصوصًا الحقبة الوسيطية التي كان العالم الإسلامي يشهد فيها إشعاعًا حضاريًا في وقت كانت أوروبا تعيش مرحلة الارتكاس والأفول الثقافي وتبخيس قيمة العقل. وفي هذا المنحى قدمت ثلة من شيوخ المؤرخين العرب، من أمثال عبد العزيز الدوري[25] وعمر فروخ[26] ومحمود إسماعيل[27] ومالك بن نبي وسيد قطب وأحمد صالح العلي وقسطنطين زريق ووجيه كوثراني[28] وغيرهم، اجتهادات فكرية حول مسألة التحقيب لا يسع المجال لعرضها في هذا البحث، على الرغم من قيمتها العالية[29].

في الجانب الأوروبي، وعلى الرغم من نمطية التحقيب المتداول، أعيد طرح الموضوع انطلاقًا من رؤى إبداعية اعتمدتها مدرسة التاريخ الجديد، ومن مساءلة نقدية وقراءة دقيقة للمناهج التاريخية. تستوقفنا في هذا الصدد مبادرة بروديل التي كانت محاولة جريئة تشذّ عن المألوف، طبّقها بنجاح على تاريخ المجال المتوسطي في خلال القرن السادس عشر، وفيها تمرّد على النماذج التحقيبية النمطية المعدَّة للاستهلاك في المؤسسات التعليمية كأفكار ونماذج مقدسة لا يمكن مساءلتها أو النظر إليها بطريقة مخالفة؛ فهو ذهب عكس هذا الاتجاه، فأبدع

(24) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي 1 (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص 44-45.

(25) انظر: عبد العزيز الدوري، **نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: مركز زايد للتراث والتاريخ، 1960).

(26) انظر: عمر فروخ، **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه** (بيروت: دار الباحث، 1980).

(27) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، 7 ج، ط 4 (القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، 2000).

(28) انظر: وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(29) لمزيد من التفصيلات، انظر: حواش، ص 117-118، وأحمد إبراهيم أبو شوك، «التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوِّغات والأطروحات والإشكالات المنهجية»، **إسلامية المعرفة**، العددان 37-38 (2004)، في: http://www.kantakji.com/media/6597/ihtaf.htm.

تحقيبًا جديدًا يقوم على الأزمنة المتفاوتة في حجم تطورها وسرعة تبدلاتها، وهي الزمن الجغرافي الثابت (الجغرافيا التاريخية)، والزمن الاجتماعي البطيء التطور، والزمن السياسي السريع التقلّب[30].

سار جاك لوغوف على النهج نفسه، فأبدى تحرره من التحقيب الأوروبي الكلاسيكي، ونحت ما سمّاه «العصر الوسيط الممتد» إلى جانب العصر القديم والأزمنة الحديثة، داعيًا إلى المقاربة الإثنولوجية التي يمكنها تغيير التقسيمات الكرونولوجية المتداولة بما يتلاءم مع مسارات التاريخ[31]، بل إنه عبّر عن انفلاته من التصور التقليدي في المستلّة التي كتبها تحت عنوان: «هل ينبغي حقًا تقطيع التاريخ إلى شرائح؟»[32].

في ظل التغيرات المتسارعة التي أتت بها رياح العولمة، بدأت أسئلة جديدة تتناسل حول المسار الذي يتجه إليه العالم، وهل نحن على عتبة حقبة جديدة؛ أسئلة كثيرة طرحها لوغوف قبل رحيله بعام واحد، وذلك في شكل أفكار دارت حول مدى تأثير العولمة في تحديث أنظمة التحقيب وفق منظور تاريخي عالمي، ومراجعة مفاهيم الاستمرارية والقطيعة في التاريخ[33]. أما علي حرب، فقارب المسألة من خلال أسئلة فلسفية عميقة، نقتطف منها ما له صلة بموضوع الدراسة. يقول هذا المفكر العربي: «كيف يتشكل العالم ويسير؟ وما هو دور الأفكار في ظل الانفجار التقني لوسائل الإعلام؟ وما مستقبل الهويات الثقافية في عصر العولمة الكونية؟ من يصنع العالم اليوم؟ وكيف يصنع ويتشكل؟...كيف تتشكل القوة بوجوهها الثلاثة: المعرفة والثروة والسلطة؟»[34]. إنها أسئلة تلامس كل ما يشكّل عناصر تشبيكية فاعلة في التحقيب لتأسيس مسار تاريخي عالمي جديد، ونقصد بها دور الأفكار والذهنيات، والتكنولوجيا الرقمية، ثم المعرفة والثروة في التغيير، تحت تأثير عصر جديد هو عصر العولمة.

---

(30) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Tome 1: La Part du milieu*, collection référence (Paris: Le Livre de poche, 1990), p. 18.

(31) Ibid, p. 11.

(32) Le Goff, *Faut-il vraiment*.

(33) Ibid, pp. 8-9.

(34) علي حرب، **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية**، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 9 و19. (سنشير إليه اختصارا بـ «النهايات»).

إن حصيلة ما يمكن استخلاصه من هذه الانتقادات والاجتهاد في طرح البدائل وأسئلة التحولات الكونية، تكمن في إعطاء الدليل على أن النقاش في مسألة التحقيب لم ينته بعدُ، وأنه سيظل ملفًا مفتوحًا للتداول والمراجعة، لأنه لمّا يتجاوز سقف الفرضية والنسبية وإمكانية التصويب والتعديل وفق ما يقتضيه تطور البحث التاريخي[35]. ولعل هذا ما حفزنا على استنهاض مغامرة التفكير في اقتراح الربيع العربي كمنعطف زمني متميّز في تاريخ الشعوب العربية، يمكن معالجته كحلقة جديدة في التحقيب، لا باعتباره معطًى سياسيًا أفرز ثورات أو انتفاضات أو انفجارات، بل باعتباره فكرًا جديدًا نحت مربّعًا جديدًا في تاريخ الأفكار، ما يحفّز على إعادة الاعتبار إلى التحقيب الثقافي، الوجه الآخر الأقدر على كشف التشبيك الحاصل بين الذهنيات والثوابت، وبين ما جرى تثبيته في وجدان الشخصية العربية، وما ترتب عنه من تفاعلات في المجال الديني والاجتماعي والفكري بصورة تتجاوز التحقيب السياسي السائد[36].

ثانيًا: الإطار العالمي للربيع العربي متغيرات كونية وميلاد حقبة جديدة

لا يأتي فهم الربيع العربي كحقبة جديدة إلا في ضوء قراءته كجزء من التحولات التي شهدها العالم في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وهي تحولات لها من العمق والدلالة ما جعل بعض المفكرين يتنبأ بـ «النهايات»: نهاية التاريخ، نهاية الجغرافيا، نهاية الأيديولوجيا، نهاية المثقف، الإنسان الأخير، أو يتحدث عن البَعديات: ما بعد الحداثة، ما بعد الصناعة، ما بعد العلم والفلسفة. هذه الصيغ التعبيرية كلها تشير إلى أن العالم وصل إلى منعطفات تنمّ عن تحول أو منعرج لافت في مسار التاريخ البشري. وسنعالج هذه الانعطافة بين زمنين أو حقبتين من خلال ثلاثة مؤشرات: مقولات النهايات، الطفرة المعلوماتية وتطور وسائط الإعلام التشاركية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، ثم - ارتباطًا بذلك - ظهور هوية رقمية مهجّنة عابرة للقارات.

---

(35) حبيدة، ص 25.

(36) احميدة النيفر، «بلاد المغرب والحداثة المخترقة»، مؤمنون بلا حدود، 21 كانون الثاني/ يناير 2015، https://goo.gl/cGlTb8.

1- مقولات النهايات

شكلت نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة وما أعقبهما من تحولات وانتقالات، قاعدة ارتكز عليها بعض المفكرين لنسج مقولاته بشأن النهايات التي تعكس نهاية حقبة وبداية حقبة اعتبرها آخر الحقب في التاريخ.

تعكس مقولة «النهايات» ميلاد حقبة جديدة على المستوى العالمي؛ حقبة سيتولّد من رحمها الربيع العربي، إلا أن مفهوم النهايات ينبغي ألّا يُقرأ بالمفهوم التبسيطي للنهاية باعتبارها أفولًا واندثارًا، بل بمفهوم الانقلاب الوجودي، والانفتاح الكوني الذي يتعرض فيه العالم لتحولات تنقلب معها القيم والمفاهيم، وتتغير المشروعات، وتتجدد القوى والوسائل والمؤسسات، وتتفكك فيه الأشكال السائدة والقيم المتداولة القديمة والحديثة ذات الجذر الديني واللاهوتي، أو ذات المنشأ العلماني والناسوتي[37]، وتصبح الحرية والديمقراطية التي يؤسس عليهما صرح الفكر الليبرالي الأشكال المهيمنة في العالم. وفي هذا الصدد لا يفوتنا التنبيه إلى أن الحرية والديمقراطية شكلتا أهم مطالب الحراك الاجتماعي في الربيع العربي.

يعزى ظهور هذه المسارات «النهاوية» إلى ظاهرة العولمة التي أحدثت تغيرات في الأفكار والمفاهيم نجمت عنها تحولات حضارية، ونمط جديد للتساكن بين البشر. كما أفرزت تغيرات في خريطة العلاقات بين الأشياء: الإنسان والحوادث، المكان والزمان، الحاضر والذاكرة، الفكر والحقيقة، بحيث أصبحت العلاقات بين الناس علاقات أفقية وتبادلية أكثر مما هي علاقات عمودية أو سلطوية كتلك التي أُنتجت في حقب العبودية والإقطاعية والرأسمالية. كما أن المتغيرات العالمية في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة أدت إلى تبوُّء الحاسوب والأدمغة الإلكترونية مرتبة النيابة عن الإنسان في كثير من أوجه نشاطه العقلي، ما نتج منه «فاعل بشري جديد» يجسد نمطًا مغايرًا في ممارسة الوجود، يختلف به عن الإنسان المتعالي الذي يفكر بمحض عقله وكامل وعيه ومطلق حريته[38]. إنه عصر الإنسان الكوكبي أو الرقمي

(37) حرب، **حديث النهايات**، ص 192.

(38) المرجع نفسه، ص 174 و191-192.

أو الإنسان العابر (L'homme aléatoire)، أو مواطن الشبكة (Internaute)، أو الأنا التواصلي الذي يبتكر إمكانات جديدة في بناء علاقته بوجوده.

لم تكن مقولة نهاية التاريخ التي اعتمدها فرانسيس فوكوياما إلا انعكاسًا لهذا التوجه على الرغم من بعدها السياسي. وليس المجال هنا عرض تحليل هذه النظرية أو مناقشتها؛ إذ سبق أن أنجزنا دراسة في هذا الصدد[39]، غير أن إيراد المقولة يأتي في سياق إبراز تناسل نظريات النهايات التي طفت على السطح، وهو ما يشي بظهور حقبة كونية جديدة، نحسب أن زمن الربيع العربي يشكل جزءًا منها.

الواقع أن مقولة نهاية التاريخ، كما جاءت عند فوكوياما، ليست مقولة جديدة، بل سبقه إليها هيغل الذي تنبأ في عام 1806 بنهاية التاريخ، بعد انتصار نابليون بونابرت على القوات الروسية، وإعلانه ما يسمّى المواطَنة العالمية. وبعده جاء الفيلسوف الألماني كارل ماركس الذي بشّر بنهاية التاريخ بسقوط النظام الرأسمالي وبداية الحقبة الشيوعية، في حين ذهب ماكس فيبر إلى اعتبار الأخلاق البروتستانتية روحًا للرأسمالية، والرأسمالية نهاية التاريخ.

يكمن الجديد الذي جاء به فوكوياما في تطوير النظرية الهيغلية ذاتها، ومحاولة إثبات صدقيتها وصلاحيتها في التاريخ المعاصر الممتد من الحرب العالمية الثانية إلى سقوط جدار برلين عام 1989، وانتهاء الحرب الباردة، ووصول العالم إلى ذروته المتمثلة في انتصار النظام الليبرالي، وتعميم ثقافة الديمقراطية على النمط الغربي[40].

مهما شُكّك في فرضية نهاية التاريخ، فإن ما يهمنا هو أن ثمة فكرًا يعمل على تسويق فكرة النهايات، وهو ما تؤكده أيضًا فرضية نهاية الجغرافيا التي نحتها الفيلسوف الفرنسي بول فيريليو.

---

(39) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، **مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والإنترنت**، سلسلة قضايا تاريخية 2 (الدار البيضاء: منشورات الزمن/ مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، المبحث الرابع: «هل هي نهاية التاريخ: تأملات في أطروحة فوكوياما».

(40) عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 62-63.

تُفصح هذه الفرضية أيضًا عن انتقال زمني: انتقال من عصر «الحرب الباردة» إلى عصر «الهَلَع البارد». ويعزو صاحبها ذلك إلى متغيرات الطفرة التكنولوجية التي قرّبت المسافات أو ألغتها نهائيًا، وقلبت مفاهيم تصورات المكان رأسًا على عقب بعد الثورة التي تحققت في مجال الصورة، والسرعة الفائقة التي يُبث بها، مع إمكانية إظهارها بالأبعاد الثلاثية، وبحركة خفيفة، ما أكسب الجغرافيا أبعادًا جديدة لم تكن معروفة من قبل. وبهذه الطفرة التي عرفتها «أقانيم» الجغرافيا، تغيّرت دلالات المكان في بُعديها المحلي والعالمي، وغدا من الصعب التمييز بينهما بسبب التقارب الشديد، وبفضل انفتاح المحلي على الزمان العالمي، وتواصله المستمر معه على مدار الساعة.

يمكن اعتبار كتاب *The Vision Machine* (ماكينة الأبصار) لبول فيريليو تحليلًا شاملًا للتحولات التقنية التي أفرزتها الحقبة الجديدة، وجعلت الصورة الافتراضية وسرعة البث تقلبان المفاهيم وتغيران النتائج المتوقعة؛ فبصر الإنسان ما عاد في حقبة الألفية الثالثة قرينة أو حجة دامغة، لأن الصورة، وبالمستوى التقني المتسارع الذي تعرض به أمام أنظاره وفق تقنيات معلوماتية مبهرة، تجعل الإنسان لا يقتنع بما تشاهده عيناه من الواقع، لأنها تفوق كثيرًا ما تستطيع العين التقاطه[41].

في مضمار الحديث عن النهايات، يطرح بعضهم نهاية الأيديولوجيا، أو على الأقل نهاية دور الأيديولوجيا في التغيير، لأنها، على حد تعبير حرب، «استهلكت نفسها، وفقدت مصداقيتها وراهنيتها»[42]، وهو ما يذهب إليه كذلك فوكوياما الذي اعتبر أن نهاية الحرب الباردة ليست مثل نهايات الحروب السالفة في التاريخ، بل تتميز بحادث فريد أحدث فيها بصمة جديدة، والأمر يتعلق بنهاية الفكر الأيديولوجي والأفكار الكبرى التي كانت تحرك الصراعات الفكرية[43]. وحتى مواطنه صامويل هنتنغتون الذي عارض أطروحته، ذهب إلى نفي فكرة الأساس الأيديولوجي في الصراع الدولي في خلال الحقبة الراهنة[44]، وكلها أطروحات تؤكد نهاية الأيديولوجيا.

---

(41) «بول فيليريو... من الأفضل أن نكون عينًا»، **الجريدة**، 11/ 12/ 2007، في:
http://www.aljarida.com/news/index/208084.

(42) حرب، **حديث النهايات**، ص 24.

(43) الدواي، ص 63.

(44) المرجع نفسه، ص 77.

بالمثل، طرحت فكرة نهاية المثقف ضمن حديث النهايات؛ فمع ولوج عصر المعلومات ومنصات التواصل الشبكي، برز ما بات يُعرف باسم «عمال المعرفة» الذين يشتغلون بالمعطيات الرقمية وإدارتها، وتطوير المعرفة وتخزينها، وتوليد الأفكار الخلاقة والمبتكرة، أتعلق الأمر بإدارة المشروعات وإدارة العمال والأموال أم بمعالجة إشكاليات الحرية والعدالة وتدبير مشكلات الحكم والسلطة، وهي المهمة التي ظل المثقف العربي يعتقد أنها مهمة «تاريخية» يتكلف بها نيابة عن البشر. بيد أن إخفاق مشروعاته في التغيير من جهة، وما تحقق من طفرة في مجال الوسائط التكنولوجية، وتكثيف عملية التشبيك وتكاثر «عمال المعرفة» من جهة أخرى، كل ذلك أشّر على نهاية المثقف النخبوي الذي صار عاجزًا عن مواكبة حقبة الثورة المعلوماتية المتجددة باستمرار[45].

ترتّب عن «النهايات» انبثاق زمن جديد عبّر عنه أحد المفكرين بالقول: «إنه انتصار الزمن الفعلي الذي يجري بسرعة الضوء على المكان التقليدي الممتد بأبعاده الثلاثة. حتى الآن، كان التاريخ يجري في أمكنة محلية تشغلها الدول والأوطان، أو في أزمنة جزئية تمثلها التراثات والثقافات الخاصة بالشعوب والأمم التي تقطن الأرض. أما الآن، فتاريخ العالم يجري في زمن واحد ووحيد، هو زمن عالمي يوصف بأنه فوري ومباشر ومشهدي، إنه زمن عابر للحدود بين القارات»[46].

2- على عتبة حقبة عالمية جديدة: الحقبة الرقمية

لا أتصور أن دخول العالم العربي حقبة جديدة مع ثورات الربيع العربي، يمكن أن يُقرأ بمعزل عن الثورة الرقمية والفضاء الميديائي وانبثاق مجتمع المعرفة، وكلها معطيات ترسخت في خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ما يحتم تسليط الضوء على هذا الجانب لتفسير الربيع العربي كحقبة جديدة ضمن هذا المتغير الرقمي العالمي.

القرائن كلها تشير إلى أن العالم دخل حقبة جديدة تغيرت بنيتها، وأصبحت مشكّلة من ثلاثة محددات: تكنولوجيا المعرفة واقتصاد المعرفة ثم مجتمع

(45) حرب، **حديث النهايات**، ص 189.
(46) المرجع نفسه، ص 97-98.

المعرفة[47]، بل إن مصادر المعرفة تغيرت لتعلن ميلاد حقبة جديدة صارت فيها تكنولوجيا الاتصال تقوم على مبدأ تجزئة القوة التقليدية لمصدر المعرفة وتفتيتها إلى أجزاء يسهل وصول الأفراد إليها، وتحول دون أن يحتكرها المصدر القوي، ما يعني تعميم المعرفة وتسهيل وصول المجتمعات والأفراد إليها[48]. وبالمثل، عرف توزيع المعرفة تحولاً انتقل بمقتضاه من الهرمية العمودية إلى الخطية الأفقية، أي إلى الشبكية.

بهذا الثالوث المعرفي الذي حملته رياح العولمة، أعيد تشكيل العالم معرفيًا وثقافيًا ليدخل حقبة جديدة عبر الفضاء الرقمي الذي تغيرت معه الأشياء؛ فضاء يتركب من وحدات لا لون لها ولا وزن ولا حجم، بل هي مجرد كائنات عددية حلت محل الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية، لتتنقل بسرعة الضوء، وعلى أساسها تتحدد العلاقات بين البشر، لينتقل العالم بذلك من العصر الصناعي إلى العصر السيبراني. وبهذا المشهد المهيمن، صارت البشرية في الحقبة الجديدة فضاء مركّبًا من ثلاثة عوالم: عالم الأفكار والعالم الفيزيائي ثم العالم الافتراضي[49].

نتيجة لهذه المتغيرات التي هزّت أركان المعرفة، تغيرت «الحقيقة» في عالم الأفكار. فإذا كانت المعرفة في زمن أفلاطون، وحتى في زمن هيغل، تتجسد في إبراز مطابقتها للواقع، وإذا كان علم الكليات والمثل المجردة والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، فإن الخيط الناظم للمعرفة الآن يتجلى في العلامات الضوئية الصادرة من المنتوجات الإلكترونية غير الملموسة. وبالتالي، حدث انقلاب في جوهر الحقيقة التي ما عادت انعكاسًا للواقع، بل ما نبدعه من الواقع ومن العالم الافتراضي الذي يدار به الآن، والذي هو أشد واقعية من الواقع؛ إنه ابتكار أو تصنيع أو تصريف في الأفكار، يثري المعرفة الإنسانية، أو هو، بتعبير جان بودريار، «واقع فائق»[50].

(47) كمال عبد اللطيف، **المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 23.

(48) Shirky Clay, «The Political Power of Social Media, Technology, The Public Sphere and Politic Change,» *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 1 (2011), in: https://goo.gl/jVsfPQ.

(49) حرب، **حديث النهايات**، ص 100 و173.

(50) العبارة مقتبسة من: المرجع نفسه، ص 170 و173.

بحكم التحولات في مسار المعرفة التي شهدها العالم في بداية الألفية الثالثة، صار الانتماء الثقافي نقطة الالتقاء التي تتجمع وتتفرع منها العلاقات البشرية. وما عادت الثقافة تصنع القيم المتداولة، بل صارت هي نفسها صنيعة تكنولوجيا التواصل التي لا يمكن تجاهل تأثيرها في التحولات العالمية، وهو ما فطن إليه كاستلز وحلّله بواسع من الاطلاع وعمق في التناول، مستنتجًا أن الفضاء الإلكتروني والتقنيات التواصلية هما قدر البشرية جمعاء[51]، بما يوحي أن عالمنا دخل بالفعل حقبة جديدة.

في هذا الفضاء الجديد، **ما عاد الصراع الطبقي الذي ميز الحقب التاريخية السابقة، كالعبودية والفيودالية والرأسمالية، يتحكم في العلاقات بين البشر**، بل بدأت حقبة ثقافية جديدة أساسها التواصل والتشابك اللذان يجعلان كل واحد يساهم في تغيير «الآخر» بصورة من الصور، بسبب تداخل مصائر البشرية على المستوى الكوكبي[52]، فما عاد الفرد يدبّر كيفية العيش لنفسه، بل يبحث عن كيفية التعايش مع الآخر في شكل ثقافة تفاوضية توافقية.

3- فضاء هوياتي مهجّن: المواطنة الافتراضية

من سمات تحول العالم نحو حقبة جديدة أيضًا أن الهوية ما عادت خالصة؛ فبعد أن كان الدين والوطن واللغة معطيات تشكل حجر الزاوية في تحديد الهوية، انضافت إليها عوالم أخرى، كعالم الفلسفات العلمانية وعالم العولمة بفضائها السيبراني، ومجالها الإعلامي التكنولوجي، أو ما أسماه حرب «ثالوث الأصولية والعالمية والعولمة». وفي هذا الفضاء الهوياتي الجديد، ما عادت الهوية تتجسد في التشبث بالأصول الثابتة كالدين والقومية وغيرهما من محددات الهوية، بل بما تنتجه فروعها المتكاثرة والمتحولة من إنجازات وتدابير ناجحة[53].

كما عرفت الهوية شرخًا في شكلها التقليدي نتيجة التحولات الاقتصادية

---

(51) Manuel Castells, *L'ère de l'information*, 2 vols. (Paris: Fayard, 1998), vol. 1: *La Société en réseau*, p. 160.

(52) علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2012)، ص 18.

(53) حرب، **حديث النهايات**، ص 11-12 و186.

والجيو – سياسية التي أفرزتها العولمة؛ ولا غرو، فإن التنميط السياسي والاقتصادي الذي فرضه زحف العولمة أسفر عن تفتيت سيادة الدول، وغدا القانون الدولي والاتفاقات التي تقرها الأمم المتحدة يخترقان حدود الأوطان وتحصينات الهويات المحلية وخصوصية البلدان وقيمها وثوابتها[54]، ما جعل مفهوم الخصوصية والهوية معرضين للتبدل والتغيير والارتحال من الهوية الخالصة النقية إلى الهوية المركّبة التي تستمد مقوماتها من مصادر وافدة من عوالم متعددة[55]، وتتلون بألوان التطورات الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة التي حوّلتها نحو مفردات النسبية والهوية المهجّنة العابرة للقارات، الأمر الذي تمخضت عنه بلورة مفهوم عالمي جديد للمواطَنة، يتمثل في «المواطَنة الرقمية» أو الإنسان الرقمي ذي الأنا التواصلي[56]، وجعل الهوية في الحقبة الجديدة هوية رقمية دولية، أكثر منها دينية أو وطنية أو قومية، وهو ما سينعكس على مسار التاريخ العربي، ويلقي به في خانة حقبة جديدة أيضًا.

من اللافت أن الهوية الجنسية أصبحت هي كذلك عرضة للتغيّر، بسبب الفكر الداعي إلى التخلي عن مفهوم ثنائية الذكر والأنثى، ونفي أي اختلاف بينهما. ولا عجب، فقد برزت في سياق التحولات التي بصمت الحقبة العالمية الجديدة ما يُعرف بحركة «فيمينين» (Feminine) التي يقوم جوهر فلسفتها على إلغاء المفهوم المتداول حول المرأة وتكاملها مع الرجل، لتستنبت مقاربة جديدة لهوية الجنس البشري، وهي مقاربة النوع التي تتنكر للاختلافات البيولوجية بين الذكر والأنثى، وتستبدل مفهوم الذكر والأنثى بمفهوم النوع الاجتماعي، وتذهب إلى أن تقسيم الأدوار بين الجنسين تقسيم ثقافي اصطناعي وليس طبيعيًا؛ فكل شيء باستثناء الحمل للمرأة والتخصيب للرجل لا يُعَدّ فطريًا، بل يُعَدّ أمرًا مكتسبًا من المجتمع. وتختلف هذه الأدوار المكتسبة من ثقافة إلى أخرى، وتتغيّر بتغيّر الأزمان. وتأسيسًا على ذلك، تتمرد المقاربة النوعية على نمطية الأسرة التقليدية، ولا تؤمن بالفروق البيولوجية بين

---

(54) السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير** (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 46.

(55) وليد عبد الحي وآخرون، **الانفجار العربي الكبير: الأبعاد الثقافية والسياسية** (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 96.

(56) حرب، **الثورات العربية**، ص 12 و15.

الجنسين، بل تنادي بالتماثل بينهما في كل شيء[57]، بما في ذلك المشاعر، حيث إن مشاعر المرأة لا تختلف إطلاقًا عن مشاعر الرجل، بل إن حركة «فيمينين» تعتمد مفهوم الجنس الواحد (Unisex)، وتتمركز مقولتها حول الأنثى أو الواحدية الأنثوية الصلبة المتمركزة حول الذات الأنثوية[58]، ومن هنا شيوع فكرة الزواج المثلي والسحاق، وحق الرجل في التحول إلى أنثى أو العكس، ضمن المطالب التي ينادي بها بعض مكونات المجتمع المدني، وهو ما اعتبره عبد الوهاب المسيري نهاية للتاريخ[59]. وربما يكون هذا التحول الذي يلامس جوهر الاختلاف البيولوجي للإنسان من أبرز المؤشرات الثقافية الدالة على أن العالم بدأ يلج أبواب حقبة جديدة.

أبرز منجزُنا التحليلي السابق أن العالم يشهد حقبة جديدة، وهو ما فسّرناه من خلال التحولات التي طرأت بفعل الثورة الرقمية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، تهجّنت هويته، فأصبح إنسانًا ذا هوية رقمية أكثر منها هوية مرتبطة بالدين أو اللغة أو القومية، بل مسّه التحول حتى في هويته الجنسية التي تغيرت بمقاربة المماثلة بين الجنسين. كما فسّرنا ظهور حقبة عالمية جديدة من خلال مقولات النهايات التي توحي بدخول العالم زمنًا جديدًا. واستهدفنا من تسطير هذه التحولات العالمية ربطها بالزمن العربي الجديد الذي أفرز الربيع العربي، وهو ما سنخصص له المبحث التالي للدلالة على أنه يشكل تحولًا جديدًا وحقبة جديدة في التاريخ العربي.

ثالثًا: الربيع العربي وميلاد ذهنية عربية جديدة تشي بتحوّل نحو حقبة جديدة

ثمة مجموعة من القرائن تثبت أن الربيع العربي يشكل زمنًا جديدًا في تاريخ العرب، وأن مجموعة من الفضاءات المرتبطة بالكائن العربي تغيرت،

(57) سيما عدنان أبو رموز، «النوع الاجتماعي: الجندر»، إشراف مصطفى أبو صوي، القدس، 2005، ص 6–7، في: http://www.saaid.net/book/8/1356.doc.

(58) عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ط 2 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 23، 28–30 و33.

(59) المرجع نفسه، ص 28.

خصوصًا في حقل الذهنيات، وتغيّر الأدوار، وتقلّص هيمنة المجتمع الذكوري، ودخول العرب الزمن السيبراني، وما ترتب عنه من كسر لشوكة الخوف وتذبذب الأيديولوجيا والزعامات الكاريزمية، وغير ذلك من التحولات التي سنأتي إلى ذكرها، مع التشديد على حرصنا على ما ينبغي أن يتسلح به الباحث من صفة الاحتراز في متابعة لحظات متغيرات الربيع العربي التي لا تزال تنسج خيوطها حتى الآن.

قبل ذلك، يبدو أمرًا مفيدًا الاستشهاد ببعض الدراسات التي تدعم وجهة نظري، بتأكيدها أن الربيع العربي شكّل مجرًى جديدًا في تاريخ العالم العربي، وكشف عن علامات تحوّل تجعل منه حقبة جديدة. وبما أن المجال لا يسمح باستعراض هذه الدراسات التي نحيل القارئ إليها، فإنني سأقتصر على تبيان ما تتضمنه من حمولة دلالية على عبور العالم العربي نحو زمن عربي جديد. والأمر ليس مقتصرًا على عناوين بعض الدراسات الغربية التي حملت عناوين تشير إلى انتقال عربي جديد نحو حقبة جديدة، من قبيل دراسة لين نويهض وأليكس وارن[60]، أو الشعارات التي صدحت بها حناجر المشاركين في حركات الاحتجاجات، وضمنها الشعار الذي رُفع إبان الثورة المصرية: «New Egypt» (مصر الجديدة)، بل يتعدى ذلك إلى الدراسات التي حفرت في تاريخية الزمن الثقافي العربي، ومنها دراسة كمال عبد اللطيف التي موضعت الحقبة التي نحن بصددها – وفق النمذجة التحقيبية التي يقترحها بخصوص تاريخية الفكر العربي – في سياق مرحلة متقدمة يسمّيها «لحظة الوعي بالذات»[61]، ويؤطرها ضمن المرحلة الرابعة من مراحل السياقات التاريخية المؤسسة لمشروعات الإصلاح السياسي والفكر النهضوي العربي، بينما يؤطرها حسن حنفي ضمن التحقيب الثقافي حلقةً جديدة أو «نهضة عربية ثانية» بعد نهضة القرن التاسع عشر[62]، في حين يميّزها حرب بكونها حقبة الثورات الناعمة، كسمة جديدة تعكس التبدل الذي طرأ على العقل العربي في

---

(60) Lin Noueihed and Alex Warren, *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era* (New Heaven, CT: Yale University Press, 2012).

(61) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، الفصل الأول، ص 59–79.

(62) انظر الحوار الذي أُجريَ معه في: صحيفة **المستقبل**، 9/ 2/ 2005.

اعتماد الأسلوب السلمي في التغيير[63]. وعلى كل حال، ما هي المشاهد الجديدة التي تشكّل خيوطًا ناظمة تجعل من الربيع حقبة جديدة في التاريخ العربي؟

1 - الزمن السيبراني وتشكّل ذهنية عربية جديدة

إلى حدود نهاية القرن الماضي، كان لا يزال هناك طبقات سميكة من الترسبات التقليدية الناجمة عن التراكمات التاريخية تلقي بظلالها على عقلية المجتمع العربي. لكن بعد الطفرة المعلوماتية، وهيمنة الشبكية العنكبوتية، وضغوطات الحداثة والعولمة، بات من البدهي أن يتأثر المجتمع العربي - كغيره من المجتمعات - بتفاعلات الموجة العارمة من الاتصال البشري والمعلوماتي، وأن يعاد تشكيل نسيج الذهنية العربية، ما أسفر عن نشوء ثقافة جديدة هي ثقافة التشبيك التي تتميز بسيلانها وتدفقها، واكتساحها سلاسل الحواجز بين الدول العربية، وتأثيرها الإيجابي في إعادة بناء الأفكار، وإحداث موجات من التواصل الثقافي بين شعوبها.

لم يكن الربيع العربي سوى نتيجة طبيعية من مسلسل هذا التواصل بين المجتمعات العربية بفضل شبكات النِّت، خصوصًا الـ «فيسبوك». وقد بيّنا في دراسة سابقة بعض الإحصاءات الواردة في التقرير الصادر عن كلية دبي للإدارة الحكومية بشأن الإعلام الاجتماعي في العالم العربي، وهي الإحصاءات التي تعكس تزايد أعداد المنخرطين في منصات التواصل الاجتماعي كالـ «فيسبوك» و«تويتر» وغيرهما، وكيف أثّر هذا الانخراط في العالم الافتراضي في اندلاع انتفاضات الربيع العربي[64]، إلى درجة أن بعض هؤلاء رأى في مواقع التواصل الشبكي أهم محركات ثورات الربيع العربي، فضلًا عن دورها في زيادة جرعات الوعي والتعبئة للتغيير حتى إن المفكر عزمي بشارة اعتبر مواقع التواصل الشبكي «مكان لقاء ووسائل لإنتاج الوعي وإنتاج الجماعات الاحتجاجية»[65].

(63) حرب، **الثورات العربية**، ص 9 و156.

(64) دراسة قدمت إلى: «سؤال تجديد أدوار المثقف في ضوء تحولات الربيع العربي: دور التواصل الشبكي كخيار استراتيجي»: المؤتمر السنوي الرابع الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في مراكش بتاريخ 19 آذار/ مارس 2015، (لم يُنشر بعد).

(65) عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة من خلال يومياتها** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 150.

لا غبار على واقع أن هذا التواصل الشبكي أنتج دائرة جديدة لمناقشة الأفكار واقتحام التابوهات الثقافية، وإعادة مراجعة المسلّمات، واختراق الخطوط الحمر التي كانت عصية على الاختراق. كما أصبحت الشبكة مجالًا مفتوحًا على الملأ، وميدانًا لإبداع الأفكار، ومناقشة المواقف السياسية، والتعبير عنها بكل جرأة ومن دون حدود، بعد أن كان ذلك من باب الممنوعات والمستحيلات في الحقبة السابقة. وباتت روح المبادرة وتحويل الأفكار تغلب على ثقافة الخنوع والتسليم بالأمر الواقع. كما أن الانخراط في شبكة التواصل جعل المجتمع العربي أكثر انفتاحًا وقابلية لتغيير الأفكار، وهجر بعض الأفكار المعلّبة التي تأكد أنها ما عادت ملائمة للزمن الجديد. هذه المعطيات سيكون لها كلها انعكاس قوي على إرادة التغيير ودخول حقبة جديدة من التاريخ العربي.

2 – ثقافة التغيير الناعم

عرف المجتمع العربي قبل الربيع العربي مجموعة من أساليب التغيير، كان أبرزها الانقلابات العسكرية والثورات الدموية. كما أن تنظيماته وأحزابه اعتمدت نظريات في التغيير على أساس الصراع الطبقي والعنف الثوري وضرورة تعبئة طبقة العمال والفلاحين للقضاء على الهيمنة الرأسمالية، وما في معناها من العبارات المماثلة التي تعكس أساليب التغيير وطرائقه والانتقال التاريخي.

بيد أن حقبة الربيع العربي جاءت بثقافة جديدة، أساسها التخلي عن هذه التصورات واستبدالها بثقافة الانتقال الناعم الذي يعتمد أسلوب السلم والحوار منهجًا للتغيير والتحول الحضاري، وهو ما انعكس في الاحتجاجات السلمية الهادئة، والتجمعات المليونية التي حملت أفكارًا وديعة، ولم تحمل بندقية أو رشاشًا؛ فمعظم ثورات الربيع العربي اتّسمت بطابعها السلمي المتحضّر، بدليل ما رفعته تظاهراتها من شعارات وإبداعات فنية سلمية امتزجت فيها حرارة الدفاع عن المطالب وصيحات المظلومين بوداعة الكرنفال الراقص والصور واللوحات الفنية، بل أنشأت إشراقات إبداعية طريفة، تمخضت عنها هندسة أنموذج احتجاجي يعدّ من أرقى النماذج التي عرفها التاريخ الراهن، وأبهر العالم، إذ إنه كان أقرب إلى العمل الفنّي في إبداعيته وخروجه عن المألوف في تاريخ الثورات،

بل هو أقرب إلى «المعجزة»[66]. لذلك، حقّ للباحث الفرنسي برتراند بادي وصفها بـ «ثورات ما بعد اللينينية»، تعبيرًا عن كونها غير عنيفة[67].

يلاحَظ أن النقاشات داخل الميادين وساحات التجمعات كانت تجري في مناخ ديمقراطي، يشي بدخول العقلية العربية في دورة جديدة؛ ذلك أن معظم القرارات الخاصة بتطور الثورات كانت تتم بطريقة ديمقراطية، نذكر من بينها، على سبيل المثال لا الحصر، ما جرى في مصر من اختيار لأساليب الاحتجاجات وأماكن انطلاقها ومواعيده، وشعاراتها، وكذا اختيار تسمية أيام الجُمَع في سورية من خلال تصويت الجمهور، وكذلك تبنّي علم استقلالها عن طريق النقاش والتشاور.

مع أن بعض الأنظمة العربية حاول استفزاز المتظاهرين، بقيت حركاتهم احتجاجية وديعة وهادئة. وحتى الثورتان السورية والليبية انطلقتا من روح ثقافة التغيير السلمي، لولا أن نظامي البلدين أجبراهما على التحول إلى ثورات مسلّحة بعد استنفاد جميع الطرق السلمية، وهو ما اعتبره بعض المحلّلين مسارًا خارجًا عن الطريق الطبيعية للاحتجاجات السلمية[68].

3- تحوّل في بنية المشاركة في التغيير: زمن النشطاء الشباب أو «عمال المعرفة»

قبل الربيع العربي، كان زعماء الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني ينتمون إلى شريحة الفئة العمرية الذين بلغوا من الكبر عتيًا، ومن الذين أبوا التخلي عن «حقهم» في القيادة والزعامة، أو عن كونهم الفاعلين الأساس في الحقل السياسي والمجتمعي. إلا أن الربيع العربي غيّر من هذه «الثوابت» العمرية، وأبرز فاعلًا جديدًا على مستوى البنية العمرية، وهي فئة الشباب، خصوصًا شباب

(66) ولد أباه، ص 143، وحرب، **الثورات العربية**، ص 8.

(67) ولد أباه، ص 55، وقد اقتبس المؤلف العبارة من محاضرة ألقاها الباحث الفرنسي المذكور في المتن.

(68) بشارة، ص 57، الهامش 28.

البطالة المتعلمة التي تملك نصيبًا محترمًا من الثقافة، وتحمل شهادات عليا[69]؛ فهذه الفئة تدخل باب التاريخ أول مرة، مدفوعة بشعور التهميش الذي طاولها، وبمشهد جديد غير مألوف، يتجلى في استعدادها، بل تصميمها على التضحية بكل شيء، وإن اقتضى الأمر ركوب خطر الموت.

إلا أن أهم تحوّل جاءت به حقبة الربيع العربي في مجال البنية العمرية يتجلى في خلخلة نظام توزيع الأدوار بين الأعمار المختلفة، ونزع امتياز القيادة التي كانت حكرًا على الكهول والطاعنين في السن، وخلخلة مبدأ «سلطة السن» التي تجعل الصغير يخضع للذي يكبره سنًّا، انطلاقًا من المقولات المترسبة في العقليات بشأن حكمة الشيوخ وحنكتهم وخبرتهم، وبالتالي كسر العلاقات العمودية المستندة إلى قاعدة السلطة والنفوذ؛ فهذه «الثوابت» التي ترسّخت في الذهنية العربية قرونًا من الزمن، تغيرت كلها مع الربيع العربي. لقد أثبت الشباب العرب قدرتهم على تحمّل قيادة المشروعات المجتمعية بفضل انخراطهم في مجتمع المعرفة، ونجاحهم في مواكبة التحولات الدولية، والطفرة التكنولوجية التي غدت حجر الزاوية في التخطيط لأي تغيير إيجابي منتظر.

4- لمسة أنثوية متصاعدة في الحقبة الجديدة

في سياق الحديث عن التحولات الذهنية التي أنتجتها حقبة الربيع العربي أيضًا، نلاحظ ارتفاع معدل المشاركة النسائية في عملية التغيير؛ فحركات الاحتجاج ما عادت مقتصرة على العنصر الذكوري، بل كان للنساء أيضًا نصيب كبير جعل منحى «الناشطات» يتجاوز السقف المألوف مسافة بعيدة، بل وصل إلى حد تبوُّء المرأة العربية قيادة الحراك الاجتماعي[70]. ينهض حجةً على ذلك أنموذج الناشطة اليمنية المبدعة توكّل كرمان، والناشطة السورية مروة الغميان التي كانت أول معتقلة في الربيع السوري، والفنانة التونسية نوال عبد الكريم التي كانت تلهب حماسة المحتجين في الميادين التونسية، وغيرهن من النساء العربيات اللائي

(69) جاك قبانجي، «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية»، **إضافات**، العدد 14 (2011)، ص 25.

(70) تُظهر الأفلام الوثائقية الستة التي تندرج في مجموعة أفلام «عواصف الربيع» التي أخرجتها جيني ريكيتر وتُرجمت عن الإنكليزية، مجموعة من النساء العربيات الناشطات في ثورات الربيع العربي.

تصدّرن ساحات الاحتجاج، وتصدّين ببسالة لقوات الأمن. كما تمثّلت تحولات حقبة الربيع العربي في مشهد الاحتجاجات النسوية بظهور أسلوب جديد لمواجهة السلطة، يتجلى في إقدام المرأة على تعرية جسدها كأسلوب للاحتجاج، وهو ما حدث بتونس في أعقاب الحركات المناوئة للثورة التونسية[71]. هذه المعطيات الجديدة تعكس كلها بداية تقلص العقلية الذكورية المتسيّدة، وبداية حقبة جديدة تنصف المرأة وتحمّلها مسؤولية إنجاز أدوار التغيير كذلك.

5- زمن ما بعد الخوف

من أبرز المتغيرات السيكولوجية الإيجابية التي كسبتها الذات العربية في حقبة الربيع العربي أنها أفلحت في اقتلاع جذور الخوف لتؤسس حقبة ما بعد الخوف، وفك عقدتها التي لازمتها ردحًا من الزمن. لقد انتقل العالم العربي مع الثورات الربيعية من ثقافة الخنوع والتسليم بالأمر الواقع، إلى ثقافة الاحتجاج والنزول إلى الشارع، والاستعداد لمواجهة الطغاة من أجل تحقيق الحرية والعدالة والكرامة.

توخيًا لأمانة التحليل، ينبغي عدم تبخيس دور منصات الترابط الشبكي في نحت مسار هذا التحوّل النفسي، حيث أصبح كل من يستخدم الـ «فيسبوك» أو «تويتر»أو المدوّنات يشعر بأنه مسنود من جماعة أكبر، ومعضود بقوة معنوية تحوّل عالم الافتراض إلى واقع؛ فالمنصّات الشبكية بثّت في الشعوب العربية جرعات كبيرة من الجرأة ورباطة الجأش، وأعادت إحياء الضمير الجمعي المتمرد على الفردية كما بدا واضحًا في مواقع الترابط الشبكي، وترجمتْه «مليونيات» الميادين التي شبّ فيها الضمير الجمعي واشتد عوده. وحسْبنا أن الشعارات المرفوعة في ساحات الاحتجاج كانت تصاغ بصيغة نحوية تحيل إلى ضمير الجمع (نحن، نحنا، أحنا، داحنا)[72]، ما يؤكد تأكُّل قشرة الخوف، في

(71) حرب، **الثورات العربية**، ص 9.

(72) من أمثلة ذلك ما كتب في الجدارية: «نحن لا نستسلم، ننتصر أو نموت»، و«إحنا حنحمي أرض النيل».

انظر: نادر سراج، **مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 106.

موازاة مع تحوّل الذات العربية إلى كائن جمعي نحسب أنه شكّل تحوّلًا بارزًا يشي بظهور حقبة جديدة.

مما يؤكد أفول زمن الخوف والتأسيس للحظة جديدة عنوانها الإقدام والجرأة والقدرة على الصرخة في وجه الحاكم، ما عكسته ثلاث وقائع حدثت في خلال ثورات الربيع العربي، وكلها تحمل دلالات عميقة: **الأولى** هروب الرئيس المخلوع بن علي، وهو ما يدل على أن الخوف انتقل من المحكوم إلى الحاكم، وأن زمن الخوف أنتج نقيضه. وتتجلى الواقعة **الثانية** في ظهور رجل تونسي في قناة الجزيرة الفضائية وهو يكسر حظر التجوال ليلًا في عزّ برد الشتاء، ويتحدّى لعلعة الرصاص من دون خوف أو وجل، ليصرخ بأعلى ما في حنجرته من قوة: «بن علي هرب ... الحرية للتوانسة»، وهو تعبير يعكس نهاية حقبة الخوف وبداية حقبة جديدة. أما الواقعة **الثالثة**، فجاءت من أرض الكنانة لتؤكد القطيعة النهائية مع زمن الخوف: إنها التظاهرات المليونية التي فجّرت جُمَع الغضب، ورفعت سقف المطالب إلى حدّها الأقصى بشعار «الشعب يريد إسقاط النظام»[73]، وما عادت تخشى «ولي الأمر»، بل صارت تقذفه بالأحذية بعد أن كانت تستحذيه، وتتمنى خدمة «أعتابه الشريفة».

6- انتقال من زمن الانتظارات إلى الزمن الاستعجالي

لعل من أبرز المتغيرات التي طرأت على الذات العربية في حقبة الربيع العربي كذلك، الحرص على استعجال تحقيق المطالب، والالتصاق باللحظة المعيشة بدل زمن الانتظارات؛ فالمواطن العربي عاش في ظل الزمن العربي «التقليدي» على وقع الانتظارية و«المرحلية» و«التدرّج» و«المدى البعيد»، كاستراتيجيا لتحقيق مطالبه الأساس، وهي تعبيرات أنتجتها الأيديولوجيات والنظريات المتأكّلة وغذتها. ومع الربيع العربي، نشأ زمن جديد متميّز يتمثل في «الزمن الفوري»، المنسلخ عن الطوباوية والمثاليات، والذي يريد تحقيق أهدافه اللحظية دونما انتظار.

تراوحت تجليات هذا الزمن الفوري بين مشاهد عدة نطقت بها سلوكات

---

(73) وهو ما عبّر عنه الشعار: «مش حنسكت...مش حنخاف»، انظر: المرجع نفسه، ص 108.

الشباب في الربيع العربي، حيث إن تواصلهم المكتوب والشفهي يحيل إلى الاختزال؛ فرسائلهم وبياناتهم عبارة عن حروف وكلمات ورموز يغلب عليها الاختصار والسرعة في توصيل الأفكار، وبنية الجمل فيها بسيطة ومتحررة من سجن اللغة الخشبية المألوفة في خطابات الزعماء العرب. كما أنها تبتعد عن قاموس اللغة الكلاسيكية لتنهل من «لغة الشارع»، لذلك جاءت مزيجًا من العربية واللغات الأجنبية، وفي جمل أو مصطلحات قصيرة، لكنها معبّرة، وتتضمن فعل الأمر المختصر الذي لا يقبل التأجيل من قبيل «إرحل» و«إمشي» «إطلع» و«Dégage» و«Go out»، وكلها صيغ لسانية تقوم مقام الجملة الوظيفية الغنية بالمعاني. كما أنها تعكس الزمن الفوري الذي استنبته الشباب العربي بعد سلسلة من الانتظارات الفارغة.

7- زمن ما بعد الزعامات الكاريزمية والأيديولوجيات الأحادية

من تجليات الذهنية العربية الجديدة التي ظهرت مع حقبة الربيع العربي، التحرر من عقدة الزعامات الكاريزمية والنماذج والمثل العليا، والتوجيه من الفكر «الفوقي»، أو البقاء رهن إشارة « المرشد» أو الزعيم أو القائد، فضلًا عن تمرد العقلية العربية على منطق الوكالة والنيابة عن غيره في التعبير عن المواقف، والخضوع للتدرج الهرمي السائد في الأحزاب السياسية والعلاقات العمودية في التنظيمات؛ فناشطو الربيع العربي المتذمرون من التوجيهات الفوقية رفضوا أي قيادة تكبّل روح إبداعهم، أو تعليمات توجه حركتهم بما لا تشتهيه أنفسهم[74]، وهم يرتبطون بعضهم ببعض، ويتحركون عبر تشبيك مرن قابل للتغيير، من دون أوامر من قيادة أو مركز، ومن دون ارتهان بنظرية مثقف أو زعيم سياسي أو فتوى فقيه أو أمر زعيم قبيلة، فكانت مواقع التواصل الشبكي بمنزلة قائد بلا جسد، لكنه يملك عقلًا مدبِّرًا وتخطيطًا محكمًا، ويعرف كيف يكسب عطف الرأي المحلي والدولي[75]، ما يؤسس لحقبة ما بعد الزعامات الكاريزمية. إننا أمام حقبة تتنكر لمفاهيم الزعامة، وتقبل ديمقراطية التسيير وعقلنة التدبير.

---

(74) عبد الحي، ص 74، وحرب، **الثورات العربية**، ص 148.

(75) عبد الفضيل، ص 68.

بالمثل، اتجهت الذهنية العربية نحو التبرم بالأيديولوجيات الأحادية والتوجهات الحزبية المهيمنة والنزعات الوثوقية المطلقة، لتعانق قيم النسبية في التفكير، والقبول بثقافة التعدد ومبدأ التوافق مع صاحب الرأي المخالف، وهذا ما يفسر كيف غدت ميادين الاعتصامات والاحتجاجات وسطًا تلتقي فيه التيارات كلها، وتتفاعل فيه الطوائف والديانات كلها. ولا غرو، فقد امتزجت شعارات العلمانيين بشعارات الإسلاميين والليبراليين والقوميين، وشعارات المسلمين بشعارات المسيحيين، وجميع الاتجاهات التي تجمع بينها إرادة التغيير(76). وهيّأت لهم منصات التواصل الشبكي تحقيق بيئة افتراضية تصب فيها المشاعر المشتركة، وتتلاقى فيها الأهداف المتقاسمة. وبذلك يمكن القول إن المجتمع العربي الذي سئم جعجعة الأيديولوجيات وصخب النظريات الفاشلة، اختار في حقبة الربيع العربي لون التوافق والتقارب، والبحث عن المشتركات، بعيدًا عن الأيديولوجيات المتناحرة التي تقذف بها نحو تمثّل عدو خارجي، وحسْبنا أنه لم تثر في التجمعات المليونية مسألة العداء للغرب كطرف «كافر» أو حتى «إمبريالي» كما كانت سائدة في البنى الثقافية للمجتمع العربي منذ ظهور الإسلام وحتى مشارف القرن الحادي والعشرين.

لا شك في أن هذه المتغيرات التي عرفتها الذهنية العربية تؤكد أن المجتمع العربي دخل حقبة تاريخية – ثقافية جديدة من جهة، وأنه ستظهر من جهة أخرى كتابات تاريخية تتميز من الكتابات التاريخية ما قبل الربيع العربي، وهو ما سنعالجه الآن.

رابعًا: مؤرخ الربيع العربي
مناهج وتقنيات بحثية جديدة لكتابة حقبة في إرهاصاتها الأولى

أثبت منجزنا التحليلي في الأقسام السالفة من هذا البحث أن الربيع العربي يشكل حقبة ثقافية جديدة في التاريخ الراهن للعالم العربي. وعلى الرغم من أن هذه الحقبة لا تزال في سياق سيرورة لمّا تكتمل، فإنها شكلت نقطة جذب لبعض المؤرخين والمثقفين. وسنقتصر في هذه الدراسة على أنموذجين من المؤرخين العرب، هما المؤرخ المصري محمود إسماعيل الذي أرّخ لجوانب من ثورة

(76) سراج، ص 83، وحرب، **الثورات العربية**، ص 146.

25 كانون الثاني/ يناير 2011 المصرية، والمؤرخ التونسي فتحي ليسير الذي أرّخ بدوره لجوانب من الثورة التونسية التي بدأت شرارتها الأولى في أواخر عام 2010، علمًا بأن الثورتين معًا تُعتبران من أوائل ثورات الربيع العربي، ومن أنضج الحركات السلمية التي أطاحت رؤوس الاستبداد من غير أن تلجأ إلى العنف. وستصبّ محاولتنا على تشخيص إنتاجات المؤرخَين المذكورَين، وتفكيك نسيجها الداخلي، وتقديمها أول منتوج تاريخي للربيع العربي.

1- مهمة المسح الأولي وجدار الصعوبات

من البدهي أن تكون بداية التأريخ لحقبة جديدة، كتلك التي أفرزتها ثورات الربيع العربي، مهمّة محفوفة بالمصاعب والمطبّات. لذلك، فإن المؤرخ لا يطمح فيها إلى الإجابة عن جميع التساؤلات، أو الفهم الشامل لمجريات الحوادث، بقدر ما يكون راصدًا للحوادث رصدًا أوليًا، متتبعًا تطوراتها، وحافظًا لذاكرة شعوب الربيع العربي حتى لا يصيبها الطمس والتزييف والتلف، وهذا ما عبّر عنه المؤرخ ليسير بالقول: «إن عملية الرصد الدقيق والشامل للحراك الثوري لم يحن وقتها، وأقصى ما يمكن القيام به الآن، لا يتعدى جهد اللملمة والتجميع ضمن مسحة أولية»[77]؛ فالتأريخ للحظة الآنية، كحوادث الربيع العربي، لا يسمح بتجاوز عتبة تأسيس مرحلة طرح التساؤلات الأولية لإتقان بنائها التاريخي، وفهم ما الذي جرى؟ ولماذا؟ وكيف جرى؟

إذا علمنا أن البحث في تاريخ الربيع العربي يعتمد أساسًا على البحث الميداني، كما سنبين بعد قليل، فإن الاستقصاء داخل الميدان لا يخلو بدوره من صعوبات، وهو ما أقرّ به ليسير انطلاقًا من تجربته، حين أكّد أن ولوجه الميادين طرح عليه إشكاليتين على الأقل: **أولاهما** أن المستجوَب لم يكن دائمًا متجاوبًا مع أوضاع أمنية ونفسية، و**ثانيتهما** أن اللقاءات التي عقدها مع الشهود، أكانت لقاءات فردية أم لقاءات جماعية، جعلت المستجوَب - الذي قبل فكرة الاستجواب -

(77) فتحي ليسير، «محاذير توظيف المرجع الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن: شهادات فاعلين في الثورة التونسية»، في: مجموعة مؤلفين، **التاريخ الشفوي: المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 287.

طرفًا في صنع الشهادة أو توجيهها صوب وجهة معينة، ومن ثمّ ساهم في بنائها بشكل بيّن أو مضمر، مقصود أو عفوي[78].

ثمة صعوبة أخرى لا تستعصي على الرؤية، تتمثل في حداثة الوسائل والآليات التي يستعملها المؤرخ في تسجيل الحوادث وتوثيقها، وآية ذلك أن المؤرخ اعتاد الآليات التقليدية من كتب ورقية ومصادر صفراء، وهي تجربة خبرها ردحًا من الزمن، لكنها لا تفيده كثيرًا في توثيق الحوادث المحتدمة التي تعتمد على آليات جديدة سيأتي ذكرها في الفقرات المقبلة.

هذا لا يعني أن المادة والمعطيات التي يشتغل بها مؤرخ الربيع العربي قليلة أو غير متاحة، بل على العكس، فهي وافرة إلى حد الإشباع، ما يلقي عليه مسؤولية أخرى في غاية الصعوبة أيضًا، ويتعلق الأمر بكيفية تدبير وفرة المادة التي يلتقطها بالعين والأذن، بحكم وجوده في الميادين، كما سنذكر بعد قليل.

2- تغيرات في ثالوث الزمكان - المصدر - المنهج والآليات

إن نظرة فاحصة إلى إنتاج المؤرخَين المنوه بهما تعطي دلائل ومؤشرات على أن تحولات الربيع العربي، كحقبة جديدة، انعكست أيضًا على مناهجهما، وعلى تبنيهما آليات جديدة في المقاربة والفهم. كما أنهما وظفا مصادر ميدانية صوتية ومرئية في الكتابة التاريخية، وهو ما جعل مؤرخ الربيع العربي يختلف نسبيًا عن المؤرخ التقليدي بناء على مؤشرات عدة يمكن رصدها من خلال قراءة في كتاباتهما على النحو التالي:

أ- على مستوى الزمن التاريخي: اللحظة الآنية

بحكم اللحظة التي يعالجها مؤرخ الربيع العربي مباشرة، يصبح ممارِسًا تجربة كتابية حاضرانية (Présentisme)[79]، ينشدّ فيها إلى الحاضر أكثر من الماضي؛

(78) ليسير، ص 293.

(79) المرجع نفسه، ص 280.

أكد الباحث من خلال مقولة الحاضرانية صحة ما ذهب إليه المؤرخ فرانسوا هارتوغ في منظوره للكتابة في التاريخ الفوري، وذلك في: François Hartog, *Régime d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Librairie du XXI^{e} siècle (Paris: Seuil, 2003).

فاهتمامه ينصب على تناول حوادث الربيع العربي وتطوراتها أكثر من اهتمامه بتراكمات الحوادث التاريخية المترسّبة، اللهم إلا إذا وظفها في تحليل الأسباب أو التطورات التي شهدتها؛ فالمساحة الزمنية التي يندرج فيها الربيع العربي تجعل المؤرخ يشتغل على اللحظة الآنية، والزمن المباشر، ويكون ملتصقًا بالحادث إلى حد الاحتكاك، وبذلك يدخل في دائرة التاريخ المعيش (L'histoire vécue) الذي يتطلب منه تنويع آليات الاشتغال وتخصيبها باختراعات تقنيات الزمن الراهن، وتخصيب مناهج التحليل بمكتسبات الطفرة المعرفية.

ب- على مستوى المكان:

الكتابة من الميادين وساحات الاحتجاج والمناطق الهامشية

صحيح أن الحراك الاجتماعي وحركات الاحتجاج التي رافقت الربيع العربي جريًا في الميادين والساحات العمومية، وملتقى الطرق والشوارع، لكن خريطة الاحتجاجات تميزت بتزحزح الأمكنة، وظهور البوادي والمدن الهامشية على واجهة الحوادث. وينهض حجةً على ذلك بروز مدن صغرى ومناطق ريفية لم يكن لها شأن قبل الربيع العربي، مثل سيدي بوزيد وسيدي علي بن عون ومنزل بوزيان في تونس، ودرعا وإدلب وريف دمشق والحسكة في سورية، وغيرها من المناطق الهامشية التي شكلت البؤر الأولى للانتفاضات[80].

مثل هذه التحولات التي أفرزها الربيع العربي على مستوى المكان، فرض على مؤرخ الربيع العربي التحوّل إلى باحث ميداني أكثر منه باحثًا أكاديميًا منشدًّا إلى المكتبات والخزانات، من دون إنكار رجوعه إلى الكتب والدراسات لتطعيم بحثه الميداني. وفي جميع الأحوال، وجد أنه مضطر إلى النزول إلى الميادين والساحات والأزقة، وجميع الأماكن التي كان فيها الفاعلون في الحراك الاجتماعي، ليستقي مادته الأولى من هذه الأماكن التي تغدو مرجعيته الأساس. وفي هذا السياق، قام ليسير بعملين ميدانيين مؤطرين تمّ إنجازهما في أربع بلدات ومدن في الوسط الغربي التونسي، الذي شكل بؤرة انطلاق الثورة التونسية[81].

---

(80) محمود عبد الفضيل وآخرون، **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 97.

(81) يتعلّق الأمر بسيدي بوزيد والقصرين ومنزل بوزيان وسيدي علي بن عون. انظر: ليسير، ص 285.

كما أن إسماعيل كان بدوره في الميادين، ومشاركًا في حركات الاحتجاجات التي شهدتها مدينة المنصورة المصرية إلى حين سقوط النظام المصري وبعده، ومن صدى هذه الميادين تشكلت أفكاره ورؤاه[82].

ج- على مستوى المادة المصدرية: النص الصوتي والصورة الملتقطة

على عكس المؤرخ التقليدي، فإن ارتباط مؤرخ الربيع العربي بالميادين والساحات العمومية وأماكن الاحتجاجات والتظاهرات، يجعل مصادره تتحول من المكتوب إلى المنطوق، ومن المدوّن إلى المسموع، ومن الخزانات ورفوف المكتبات إلى الهتافات والشعارات المرفوعة. ولحسن الحظ، فإن طفرة الزمن التكنولوجي التي أثرناها في المبحث الثاني من هذه الدراسة، جعلت مصادر مؤرخ الربيع العربي «الإلكترونية» تتكاثر وتتناسل بفضل المخترعات التقنية وآليات التواصل القادرة على التسجيل والتخزين لحظة وقوع الحادث، أتعلق الأمر بالكاميرات المتطورة أم بالفيديوات والهواتف الذكية والـ «يوتيوب» والـ «واتساب»، وما في سلالة تقنيات التواصل من نظير.

بيد أن الحوارات والاستجوابات اللحظية تعدّ أهم مصادر المؤرخ المعتمدة لاستقاء مادته التاريخية؛ فهو يعمل على استجواب الشهود، ويستند إلى شهاداتهم ليبني أفكاره وتصوراته. ومن حسن الطالع أيضًا أن وسائل التواصل التكنولوجي المشار إليها جعلت الشهود - الثوار - في كلٍّ من تونس ومصر يوثّقون بأنفسهم الحوادث، ويصورون حركاتهم الاحتجاجية، ويعبّرون عن آمالهم وطموحاتهم في التغيير، ما ساعد المؤرخ في تنضيد نصوصه وأفكاره وتنظيمها[83].

يُستشف من ذلك أن النص المدوّن عند مؤرخ الربيع العربي يصبح ثانويًا، أو معتمَدًا بدرجة أدنى بالنسبة إليه. وحتى الوثيقة بقانونها الزمني الكلاسيكي

---

(82) كان كاتب هذه الدراسة على صلة بالمؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل طوال أيام الثورة المصرية، وكان يزوده في جميع لحظات الاتصال بأخبار مشاركاته في ساحات الاحتجاج في المنصورة.

(83) ليسير، ص 290.

الذي يمنع ظهورها قبل مرور 25 إلى 50 عامًا، تتغير في حقبة الربيع العربي التي هي حقبة ميديائية بامتياز؛ إذ يشتغل المؤرخ في خلالها على الوثيقة الإلكترونية الطازجة المتحركة، وهو ما تعكسه وثائق «ويكيليكس» التي رافقت ثورات الربيع العربي، وانتشرت على منصات التواصل الإلكترونية، وباحت بأسرار وحقائق جديدة[84]. كما تضاف إلى المادة المستقاة من الميادين مصادر جديدة تتمثّل في المادة المصوّرة على الـ «يوتوب»، وحوارات الـ «فيسبوك»، والكتابات الجدارية والغرافيتية، والشعارات التي كانت تُرفع في التظاهرات الاحتجاجية، فتقوم الصورة أو الرسم مكان النص المكتوب، ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن حقبة الربيع العربي مستمدة من الزمن التكنولوجي والثورة الرقمية وعصر الصورة.

ثمة تحول مصدري جديد صاحب أيضًا حقبة الربيع العربي، وهو يتجلى في مشاركة العامة والمهمّشين في الشهادات التي يعتمدها مؤرخ الربيع العربي، بل تصبح شهادات هؤلاء وغيرهم من «مقصيي التاريخ» مصادره الأساس؛ ذلك أنه في خلال عملية جمع الشهادات، تصبح شهادات «الصغار» أو عامة الناس أكثر حضورًا بسبب عفويتها من جهة، وإمكانية الحصول عليها من جهة أخرى[85]، في مقابل إحجام الشهود «الكبار» من قياديي مؤسسة الدولة والمسؤولين الكبار عن الإدلاء بشهادتهم، أو بحكم صعوبة الوصول إليهم. ويصير الاحتكاك المباشر مع الشاهد، والاعتماد على المصدر الشفهي المباشر، من أهم مميزات الكتابة التاريخية بشأن الربيع العربي. وفي هذا السياق يقول ليسير من موقع الممارِس المجرّب: «كانت التجربتان اللتان باشرناهما خصبتين بقدر ما كانتا ممتعتين، إنها متعة الاحتكاك بالمصدر الحي والشهادة الفائرة»[86].

---

(84) كشفت بعض البرقيات التي كتبها السفير الأميركي في تونس روبرت غودِك (R. Godec) عن الإحباط واليأس اللذين أصيبت بهما الإدارة الأميركية، وانقطاع أملها في أي إصلاح سياسي يقوم به نظام بن علي الفاسد، بحيث يستنتج قارئ تلك البرقيات أن هذا النظام بات وشيك السقوط.

انظر: هشام القروي، «ويكيليكس: الدبلوماسية في مواجهة ثورة «مجتمع الشفافية» و«مجتمع الخطر»،» في: مجموعة مؤلفين، **ظاهرة ويكيلكس: جدل الإعلام والسياسة بين الافتراضي والواقعي**، تنسيق هدى حوا (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 481-483.

(85) ليسير، ص 282.

(86) المرجع نفسه، ص 296.

د- على المستوى المنهجي وآليات الاشتغال: العينات والاستجوابات ووسائط تكنولوجيا الإعلام

بحكم تحوُّل مؤرخ الربيع العربي إلى باحث ميداني، فإن آليات العمل الميداني توجهه نحو استعمال منهج العينات، أكانت عينات مقصودة أم عينات عشوائية، وهو ما يتجلى بوضوح في العمل الذي قام به ليسير، سواء في عمله الميداني الأول أو في عمله الميداني الثاني؛ إذ إنه اختار عينات من المشاركين في الثورة التونسية بالقدر الذي يستطيع فيه التصرف والمواكبة البحثية(87).

من جهة أخرى، تكون تقنيات جمع المادة لكتابة تاريخ الربيع العربي أقرب إلى تقنيات الصحافة: طريقة الاستجوابات والحوارات، التسجيلات، الفيديوات، الكاميرات، الـ «يوتوب»، وغيرها من الوسائل التي يستعملها الصحافي عادة، وهو ما يبدو جليًا من خلال العمل الذي قام به فتحي ليسير.

بعد جمع المادة من الميادين، يتحول مؤرخ الربيع العربي من الكتابة في المنابر الأكاديمية المتداولة إلى الكتابة في الصحافة، على اعتبار أن النشر الأكاديمي يأتي في وقت لاحق، أو يتطلب بعض الوقت للتعديل والتهذيب. وهو في جميع الأحوال لا يكتفي بصفة المؤرخ، بل يرتدي أيضًا عباءة الصحافي، إما بنشر مقالات صحافية عن تطورات حوادث الربيع العربي(88)، وإما بإجراء استجوابات وتحليلات وإعادة تلك الاستجوابات للتأكد منها، ما يجعل عمله أقرب إلى الصحافي(89)، وإما بالنزول إلى الشوارع والميادين للمشاركة في تظاهرات مليونية، والإنصات إلى نبض المتظاهرين، وتسجيل الانطباعات، واعتمادها في الكتابة(90).

(87) المرجع نفسه، ص 279.

(88) الأنموذج هو المؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل الذي عبّر عن هذا الاتجاه في مقدمة كتابه **فصل المقال** بالقول: «يتضمن هذا الكتاب عددًا من المقالات، سبق نشرها في صحيفة الأهالي»، انظر: إسماعيل، ص 6.

(89) الأنموذج هو المؤرخ التونسي فتحي ليسير في مقاله السالف الذكر. انظر: ليسير، ص 279.

(90) الأنموذج هنا هو المؤرخ المصري محمود إسماعيل، وهذا ما نلاحظه في معظم المقالات التي تضمنها كتابه **فصل المقال**.

أما بخصوص الموضوعية في المعالجة، فعلى الرغم من أن مؤرخ الربيع العربي يسعى للتشبث بأهم عنصر في حرفة المؤرخ، وهي الحياد والموضوعية، فإنه بحكم انخراطه في تاريخ معيش، كما سبق القول، يجد أنه «متورط» في الحادث بشكل أو بآخر، ومساهم في توجيه استمارة الأسئلة المطروحة على المستجوبين، وهذا ما عبّر عنه ليسير بصراحة تامة وهو بصدد الحديث عن اللقاءات الفردية والجماعية التي عقدها مع المستجوبين: «لم تكن بريئة تمام البراءة من حيث إننا كنا طرفًا - إن قليلًا أو كثيرًا شئنا ذلك أم أبينا - في صنع الشهادة وتوجيهها وجهة معينة»[91]. بل إن إسماعيل دخل - بقناعاته الفكرية - في معارك ثقافية مع سلطة جماعة الإخوان، حيث ناقشهم في مسألة تطبيق الشريعة في مصر، كما سعى لتعرية أخطائهم، مستمدًا شرعية الدخول في مثل هذه المعارك معهم باعتبارهم «سرقوا» الثورة[92]، ما يعكس أثر التوجهات السياسية في تكوين عقلية مؤرخ الربيع العربي.

في مسألة التفسير التاريخي، برز التفسير بالثورة المعلوماتية عاملًا أساسًا لظهور الربيع العربي، ويخيّل إلينا أن هذه أول مرة يوظَّف فيه عامل منصّات التواصل الشبكي لتفسير التاريخ؛ فعلى الرغم مما يميز الكتابة التاريخية عند إسماعيل من جنوح نحو تفسير المسارات الكبرى للتاريخ بالمادية التاريخية، فإنه أقرّ بما لتكنولوجيا التواصل من دور في تحريك ثورات الربيع العربي، حيث اعتبر أن ثورة 25 يناير المصرية «كانت نتيجة وعي طليعتها الثورية **بثقافة عصر ثورة المعلومات**»[93].

في المنحى عينه اعتبر ليسير أن التطور التكنولوجي وتقدم وسائط الإعلام رفعا الحرج عن المؤرخ في توظيف الصورة والذاكرة، وأعطياها أهمية في تحرياته الميدانية[94].

في السياق المنهجي أيضًا، يلاحَظ أن الأسئلة الحوارية التي يطمح مؤرخ

---

(91) ليسير، ص 293.

(92) إسماعيل، ص 7، 60، 70 وما بعدها.

(93) المرجع نفسه، ص 48.

(94) ليسير، ص 280.

الربيع العربي إلى الحصول على إجابة عنها كانت متعددة الأنواع، لكنها تصنّف في نوعين أساسين: **الأول** أسئلة معدَّة سلفًا يسعى بها لاكتشاف آليات الحركات الاحتجاجية، من قبيل نوعية المشاركين فيها وزمن انطلاقتها والأماكن التي انطلقت منها جموع المحتجين وكيفية التحرك اليومي والاشتباكات التي كانت تدور في الميادين بين الشباب ورجال الشرطة، والأسلحة المستعملة فيها وأساليب الكرّ والفرّ ولغة التواصل ودور المرأة في الحراك الاجتماعي، بينما يتجلى النوع **الثاني** في أسئلة عفوية تأتي بحسب تفاعل المستجوبين، للوقوف على مشاعرهم وأحاسيسهم في معترك الفعل الثوري، من قبيل الخوف والإقدام، والفرح عند تحقيق المكاسب، والحزن على الشهداء، ثم كيفية التعامل مع الوشاة والمتعاملين مع النظام[95].

3- مؤرخ الربيع العربي: السياسي المتابع للحوادث ومستشرف المستقبل

سبق أن بيّنا أن مؤرخ الربيع العربي يصبح، بحكم معايشته هذه الحقبة الحاسمة من التاريخ العربي، «متورطًا» في الحوادث بشكل أو بآخر، فيتحول - ولو موقتًا - إلى مهتم بالسياسة على الرغم من أنفه، وذلك لكي يُكسب تحليلاته المقاربة المندمجة الشاملة، وهو ما نستشفه عند المؤرخَين موضوعَي هذه الدراسة من خلال حرصهما على الجمع بين آليتي متابعة ثورات الربيع العربي واستشراف مستقبلها، بل إن أحدهما - محمود إسماعيل - دخل معارك فكرية تكشف أن الجدار بين المؤرخ والسياسي ليس بالجدار السميك الذي يحول دون التقاء الطرفين، ولو على مستوى إنصات السياسي إلى ما يقوله المؤرخ، وهو ما نلمسه من خلال الآليتين التاليتين:

أ- المتابعة والتحليل لثورات الربيع العربي

بما أن مؤرخ الربيع العربي عايش الحراك الاجتماعي باحتجاجاته وانتفاضاته، فإنه ظل متابعًا له، منغمسًا في حوادثه وتطوراته، وهذا ما يفسر حرص المؤرخ

(95) المرجع نفسه، ص 292، الهامش 29.

المصري إسماعيل على متابعة ما اعترض الثورة المصرية من اختراقات الثورة المضادة في مبحث تحت عنوان: «الثورة المضادة ومخاطر الوعي الزائف»؛ فبهذا الوعي الزائف المتمثل في الإبقاء على المجلس العسكري - أحد أجهزة النظام المصري السابق - فسّر إجهاض مسار ثورة 25 يناير[96]. ويلاحَظ أنه تابع تطور حوادث هذه الثورة من كثب بعد وصول الإخوان المسلمين إلى سدة الحكم، ووضع سياستهم على محك النقد والمساءلة، ووجّه إليهم تُهمة التحالف مع الولايات المتحدة، مبينًا الأهداف التي تخفيها هذه الأخيرة من عملية التحالف، وفي مقدمتها «إجهاض 'ثورات الربيع العربي' والحيلولة دون وصول الثوار إلى الحكم»[97].

في قراءته الثورة المصرية، حلّل الخريطة الدينية التي أفرزت الحراك الاجتماعي، ولخّصها بالإسلام الرسمي والإسلام السلفي وإسلام الدعاة الجدد والإسلام الصوفي والإسلام التجاري والإسلام الثوري، ليستخلص أن واقع الإسلام الحالي في مصر جاء مخالفًا لجوهر المبادئ الإسلامية القائمة على الشورى والحرية والعدالة، وهو ما كانت تطالب به الحركات الشبابية في حراك الربيع العربي.

كما أنه حلّل العوامل الداخلية والخارجية لظهور الربيع العربي، وإن كان قد فسّر العامل الخارجي بنظرية المؤامرة، حيث رأى أن التآمر الأميركي - الصهيوني كان وراء الشكل الذي تطورت به حوادث الربيع العربي. وعزا في تحليله عوامل إجهاض الثورة المصرية إلى تكفير العلمانيين الذين ساهموا في مجرياتها، وذلك لسرقتها ووأدها وهي في المهد[98].

على عكس التوجهات التي كانت ترى في تنحّي الرئيس المصري مبارك إعلانًا لانتصار الثورة، فإنه رأى أن خلع الرئيس لم يغيّر من الواقع السياسي شيئًا ما دام رموز نظامه مستمرين خلف الستار[99].

---

(96) إسماعيل، ص 20-21.

(97) المرجع نفسه، ص 43-44، 49 و184.

(98) المرجع نفسه، ص 53.

(99) المرجع نفسه، ص 50.

في منحى المتابعة أيضًا، تابع المؤرخ التونسي ليسير بدوره يوميات الثورة التونسية بالبحث والاستقصاء في مشاهدها على مدار اليوم، وإن كان قد ركز على «ليالي الثورة» باعتبارها الفضاء الزمني الذي ينتعش فيه الحراك الاجتماعي، ويقع التشابك بين الثورة والنظام القديم. كما تابع عمله في الجمع والرصد في العمل الميداني الأول، بعمل ميداني ثان بعد 15 شهرًا، ليستخلص نتائجه على مستوى الفاعلين في الربيع العربي، ويسجل انطباعات القادة الميدانيين الشباب، وخيبة أمل ثوار تونس ومظاهر الردة لديهم بسبب حدة النقمة والغضب المتأجج في صدورهم ضد الحكومة التي أفرزتها انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، والحنين إلى العودة إلى عهد النظام السابق، وتهجماتهم على البوعزيزي وعائلته، وتلقيبه بـ «المحروق» كصك اتهام بأنه هو الذي أشعل الثورة التونسية[100].

ب- مؤرخ الربيع العربي مستشرفًا المستقبل السياسي

إذا كانت مهمة المؤرخ التقليدي تنحصر في دراسة الماضي وتشخيصه وتحليله للاستفادة من نتائجه في البحث الأكاديمي، فإن مؤرخ الربيع العربي تحول في حقبة الربيع العربي إلى ذات مفكرة، تبتعد عن الماضي، وتبحر بين الحاضر والمستقبل؛ فبقدر ما هي ذات «غاطسة» في الحاضرانية، متابعة ومحللة ومفسرة، بقدر ما تجنح نحو «علم المستقبليات»، وتستبصر ما يلوح في المنظور الاستشرافي والتنبؤ وتوقع التطورات السياسية، في محاولة لاستشراف المستقبل بكفاءة، وتقديم «السيناريوهات» المحتملة.

مع أن كارل بوبر يرى في قراءة المؤرخ للمستقبل رجمًا بالغيب، فإن مؤرخ الربيع العربي أثبت كفاءته في هذا المجال، وصدقت توقعاته؛ فالمؤرخ إسماعيل أعلن اهتمامه بالمستقبليات بالنص صراحة أن المستقبل يعدّ «الابن الشرعي للحاضر»[101]، بل إنه عقد فصلًا من كتابه الذي عالج فيه الثورة المصرية تحت عنوان «نبوءة الثورة». وفي ثنايا هذا الكتاب، قدّم قراءات اجتهادية لتوقعات ثورات الربيع العربي، خصوصًا في مصر، وأسس استشرافه للثورة من خلال

---

(100) ليسير، ص 288 و292-293.

(101) إسماعيل، ص 186.

الإرهاصات المتمثلة على وجه الخصوص في فساد النظام المصري الذي كرّس مقولة «الطغيان الشرقي»، وتفاقم مشكلات الجوع والبطالة، وانهيار القيم، وتحجيم دور الطبقة الوسطى. ويلخص تنبؤه بالثورة كما يلي: «الثورة لذلك وغيره قدر حتمي لا مناص من وقوعه. وهنا نتساءل: كيف؟ ومتى؟ والأهم من هم ثوار الغد احتمالًا؟». ويجيب عن تساؤله بالقول: «الراجح في ما نرى أن ثورة الجياع وشيكة الاندلاع»[102].

في تحليله تطورات الثورة المصرية بعد إمساك جماعة الإخوان المسلمين بمقاليد السلطة، سعى إسماعيل، انطلاقًا من التشخيص والتدقيق، لبناء رؤية استشرافية، فتنبأ بتخلي الولايات المتحدة عن حلفائها من الجماعة المذكورة، كما تنبأ بسقوط حكم الإخوان في مصر بناء على مجموعة من القرائن، وبيّن أن عقارب بوصلة الثورة تتجه نحو موجة ثورية ثانية[103].

لا يسع المجال هنا لعرض جميع تنبؤات إسماعيل بشأن الثورة المصرية، وقد ثبتت صدقية معظمها[104]. كما لا تسمح مساحة البحث بفرز تنبؤات المؤرخ التونسي ليسير الحذرة التي استقاها من أفواه المستجوبين، وتتمثّل إحداها في «ثورة ثانية تكنس من 'سرق الثورة'»[105]. بيد أن ما يمكن استخلاصه من ارتحال المؤرخَين معًا من الماضي إلى المستقبل لقراءته واستشرافه في حقبة الربيع العربي، يثير سؤال المؤرخ الخبير الذي تحتاج إليه المؤسسات السياسية ومراكز بحوث الدراسات المستقبلية، وإلى أي مدى سيظل المجتمع السياسي العربي متجاهلًا دور الخبرة لدى المؤرخ.

حصيلة

حاولنا في هذا البحث رسم الخطوط الأولية لنظام القول في اعتبار الربيع العربي حقبة جديدة في التاريخ العربي. لذلك، صوّبنا النظر في رسم محددات

(102) المرجع نفسه، ص 39-40.
(103) المرجع نفسه، ص 189.
(104) المرجع نفسه، ص 192، 194-195 و196-197.
(105) ليسير، ص 297.

الحقب التاريخية وعناصرها، فتبيّن أن حقبة الربيع العربي تحمل جميع مواصفات الحقبة التاريخية. وكان هاجسنا الأساس يتمثل في بناء تصور تركيبي يساعد في فهمها منعطفًا زمنيًا متميّزًا في تاريخ الشعوب العربية.

كما أننا حاولنا في هذا السياق، انطلاقًا من منهج سيميائي، تأصيل مصطلح الربيع العربي ودلالاته الرمزية كانتقال تاريخي، فاستنتجنا أن دلالاته تكشف عن معنى التجدد، والتحول والتغيير، وكلها معان تتماهى مع رؤيتنا في اعتباره حقبة جديدة.

لتأكيد مقولتنا، قمنا بربطها بالتحولات التي يشهدها العالم الراهن، والتي أفرزت حقبة كونية جديدة في تاريخ البشرية، بما حملته من تحولات عميقة حدثت تحت تأثير الثورة الرقمية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، تهجّنت هويته، فأصبح إنسانًا ذا هوية هي هوية رقمية أكثر منها هوية مرتبطة بالدين أو اللغة أو القومية، بل مسّه التحول حتى في هويته الجنسية التي باتت مهددة بالتغيير في ضوء مقاربة حركة «فيمينين» الداعية إلى المماثلة بين الجنسين. كما أننا فسّرنا ظهور حقبة عالمية جديدة من خلال مقولات «النهايات» التي توحي بدخول العالم زمنًا جديدًا. واستنتجنا أن الربيع العربي ولد من رحم هذه الحقبة العالمية الجديدة.

كي ندعم رؤيتنا القائلة إن الربيع العربي يشكل حقبة جديدة، حاولنا رسم المتغيرات التي عرفتها بنية الذهنية العربية في تزامنها مع وقائع الربيع العربي، ومع الطفرة التكنولوجية والثورة الرقمية العالمية من خلال حزمة من المؤشرات، من بينها دخول المجتمع العربي في الزمن السيبراني، وتحوّل التفكير في طرائق التغيير والانتقال إلى ما بات يُعرف بالتغيير الناعم، وهو كناية عن السلم والحوار بدل التغيير بالانقلابات والعنف. ورصدنا التحول الذي طاول البنية العمرية لنشطاء المجتمع العربي، فاستخلصنا أنه انتقل من فئة الشيوخ إلى فئة الشباب، مع تصاعد منحى المشاركة النسائية في مضمار التغيير، وتقلّص العقلية الذكورية. كما استنتجنا تبدّل الذهنية العربية أيضًا من خلال دخول المجتمع العربي حقبة ما بعد الخوف، واكتساب الجرأة للنزول إلى الشوارع والاحتجاج لتحقيق المطالب، ثم ظهور ما سمّيناه زمن ما بعد الزعامات الكاريزمية والأيديولوجيات الأحادية.

تناولنا بعين الفحص والتشخيص انعكاسات هذه المتغيرات التي حملتها

رياح الربيع العربي على عمل المؤرخ الذي تحول في معالجته حوادثه إلى باحث ميداني، تغيرت مصادره من الورق والأرشيف المكتوب إلى المصادر الصوتية والمرئية، وجميع أشكال المصادر الإلكترونية. كما تجددت آليات اشتغاله باعتماده على الاستجوابات والحوار مع الشهود، والتوثيق بالكاميرات المتطورة والفيديوهات والهواتف الذكية والـ «يوتيوب» والـ «واتساب»، وغيرها من تقنيات التواصل الحديثة. وأصبح كذلك، بحكم معايشته حوادث الربيع العربي، متابعًا لها ومستشرفًا ما يلوح في منظورها المستقبلي، ما جعل منه مؤرخًا «خبيرًا» يحتاج إليه رجل السياسة والمؤسسات ومعاهد الدراسات المستقبلية والاستراتيجية.

المراجع

1- العربية

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب.** 6 ج. ط 5. بيروت: دار صادر، 2008.

أبو شوك، أحمد إبراهيم. «التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوِّغات والأطروحات والإشكالات المنهجية». **إسلامية المعرفة.** العددان 37-38 (2004). في:
http://www.kantakji.com/media/6597/ihtaf.htm.

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.** 7 ج. ط 4. القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، 2000.

______. **فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال.** القاهرة: رؤية للنشر، 2015.

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة من خلال يومياتها.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بوتشيش، إبراهيم القادري. **مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والأنترنت.** سلسلة قضايا تاريخية 2. الدار البيضاء: منشورات الزمن/ مطبعة النجاح الجديدة، 2001.

التوفيق، أحمد. «تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر: أفكار في التحقيب». مجلة **المشروع** (الرباط). العدد 9 (1988).

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. نقد العقل العربي 1. بيروت: دار الطليعة، 1987.

حبيدة، محمد. **بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات**. الرباط: دار الأمان، 2015.

حرب، علي. **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**. ط 2. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2012.

______. **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية**. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

حواش، محمد. «ملاحظات واجتهادات حول مسألة التحقيب في التاريخ العربي». في: **التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة**. تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن. سلسلة ندوات ومناظرات 61. الدار البيضاء: منشورات جامعة النجاح الجديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.

الدواي، عبد الرزاق. **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الدوري، عبد العزيز. **نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: مركز زايد للتراث والتاريخ، 1960.

سراج، نادر. **مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

عبد الحي، وليد وآخرون. **الانفجار العربي الكبير: الأبعاد الثقافية والسياسية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد الفضيل، محمود وآخرون. **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

______. **المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: 1 - الألفاظ والمذاهب؛ 2 - المفاهيم والأصول**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

فروخ، عمر. **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه**. بيروت: دار الباحث، 1980.

قبانجي، جاك. «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية». **إضافات**. العدد 14 (2011).

القروي، هشام. «ويكيليكس: الدبلوماسية في مواجهة ثورة «مجتمع الشفافية» و«مجتمع الخطر»». في: مجموعة مؤلفين. **ظاهرة ويكيلكس: جدل الإعلام والسياسة بين الافتراضي والواقعي**. تنسيق هدى حوا. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ليسير، فتحي. «محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن: شهادات فاعلين في الثورة التونسية». في: مجموعة مؤلفين. **التاريخ الشفوي: المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

المسيري، عبد الوهاب. **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**. ط 2. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

ولد أباه، السيد. **الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير**. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

2 – الأجنبية

Braudel, Fernand. *Ecrits sur l'*histoire. collection champs histoire. Paris: Arthaud, 1990.

_______. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Tome 1: La Part du milieu*. collection référence. Paris: Le Livre de poche, 1990.

Castells, Manuel. *L'ère de l'information*. 2 vols. Paris: Fayard, 1998. vol. 1: *La Société en réseau*.

Clay, Shirky. «The Political Power of Social Media, Technology, The Public Sphere and Politic Change.» *Foreign Affairs*. vol. 90. no. 1 (2011), in: https://goo.gl/jVsfPQ.

Le Goff, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*. collection points histoire. Paris: Seuil, 2014.

_______. *La Civilisation de l'occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1984.

Hartog, François. *Régime d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Librairie du XXI[e] siècle. Paris: Seuil, 2003.

Noueihed, Lin and Alex Warren. *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era*. New Heaven, CT: Yale University Press, 2012.